محمد العربي الخطابي

موسوعة

التراث الفكري العربي الإسلامي

نصوص رائدة مع مدخل تحليلي ومقدمة نقدية

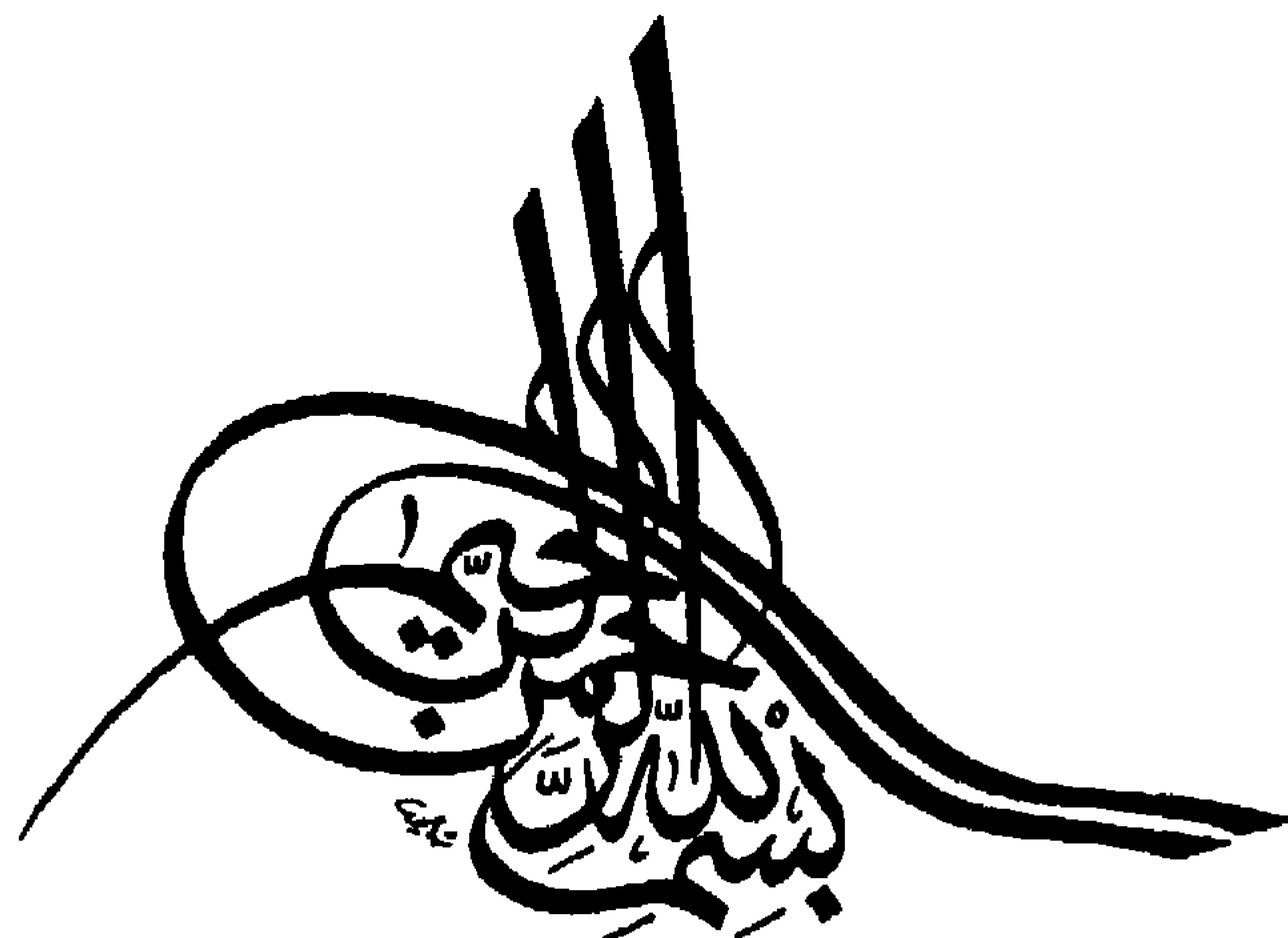
الجزء الأول



دار الغرب الإسلامي

الطبعة الاولى : 1998

دار الغرب الإسلامي
ص. ب. 5787-113 بيروت


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وآله وصحبه.

هذا الكتاب الذي أُقدمه لِلقارىء هو بمثابة موسوعةٍ عامة للتراث الفكري العربي الإسْلامي يَتضمّن نصوصاً منتقاةً تُعطي صورة حيةً عما عالجَه السلفُ من قضايا فكرية وعلمية ما يزال الكثيرُ منها محلّ بحثٍ ونظر بين مفكّري عصرنا هذا.

وإنجازُ هذا العمل اقتضى مني الرجوعَ إلى أمهات الكتب ومصادر التراث وإنعام النظر فيها بقصد انتقاءِ نصوصٍ تُوافِق المنهجَ الذي رسمتُه، وهو أن تكون فيها فائدةٌ تستوجب إعادةَ التأمل، أو ابتكارٌ يَستحقّ الاعتبارَ منْ منظورِ الزمن الذي نعيش فيه، أو جودةٌ في الفهم والعَرْض والتحليل تنشرحُ لها النفس وذلك انطلاقاً من اقتناعي بأنّ الفكر الإنسانيّ سلسلةٌ متّصلة الحلقات مترابطة الأطراف، وأن الكلمة الحاسمة في كثير من أسرار الوجود وخباياه لم يَقُلْها أحدٌ بعد، وأنّ الاتجاهَ الإنسانيّ الدائم نحوَ اكتشافِ آفاقٍ معرفيةٍ جديدة لهو خيرُ حافزٍ يَدفع إلى تجديدِ الأفكار وتوسيع التجارب وتنمية المعارف وتقويم الحضاراتِ من أجلِ نفع الإنسان وإسعادِه بقدْر المستطاع.

إنّ هذا الكتاب هو ثمرةُ إعادة النظر في مُصنَّفٍ سابقٍ وضعتُه بعنوان «جوامع الأخلاق والسياسة والحكمة» تكرّمَتْ بنشره المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة عام 1993؛ فقد حذفتُ منه ما لم أرَ ضرورةً لإثباته، وأضفت عدداً كبيراً من النصوص توافق خطة هذا الكتاب الجديد الذي رتّبتُه ترتيباً موضوعياً، وكان الكتاب السابق مُرتباً على حروف الهجاء.

تشتمل هذه الموسوعة على مدخل عرضتُ فيه رؤوسَ المسائلِ الواردة في النّصوص، وأتبعتُه بمقدمة نقدية أوجزتُ فيها جملة ملاحظاتٍ حول بعض القضايا الفكرية التي استأثرت باهتمام العلماء السالفين، وذلك على سبيل رَبْط الحاضِر بالماضي واستشرافِ المستقبل الآمِن بمنظارِ العقلِ والعلم والحكمة مع تعميق النظر في مصير الإنسانية ومسيرةِ الحضارة التي هي التراثُ المشترك النفيس للبشر على اختلاف أجناسهم وعقائدهم؛ وقديماً قال ابن الهيثم البصري: «فإن الناسَ قبيلٌ واحد، متناسِبون، تجمعهم الإنسانيةُ وتَحلّهم قوةٌ إلهية هي في جميعهم وفي كل واحدٍ منهم، وهي النفسُ العاقلة».

أما مَوضوعاتُ الكتاب فقد رتَّبناها على الأبواب الآتية: 1) الوجود والكائنات. 2) الإنسانُ والعُمران. 3) التربية والتعليم. 4) الحكمُ والسياسة والدولة. 5) الأخلاق والقيم وآداب السلوك. 6) نظراتٌ في النفس والعقل. 7) أقوالٌ في معاني العلم والمعرفة والحكمة. 8) نظراتٌ رائدة في الشريعة والعلوم التجريبية ومناهج البحث. وكل بابٍ من هذه الأبواب يتضمن عشرات النصوص المتصلة بالموضوع والعاكسة لاتفاقِ الآراء أو اختلافها مع مراعاة تسلسُلها وتكاملها وارتباط بعضها ببعض. والنصوص كلها مُذَيلةٌ بذِكر مصدرها بالإضافة إلى مَسْردِ المصادِر الملحقِ بآخر الكتاب.

* * *

إنّ الناس في عصرنا هذا كثيراً ما تُصيبهم الحيرةُ والشكُ والقلقُ وهم يَرون أن الفتوحاتِ العلميةَ الطاغية والاختياراتِ الماديةَ المتاحةَ لا تكفي وحدَها لمواجهة صعوباتِ الحياة اليومية والتغلب عليها لكسْبِ الطمأنينة النفسية، بل لا بدّ مع ذلك من الاهتمام الرشيد بتنمية القيم الخلقية المثلى وترسيخها من أجلِ إحداث التوازنِ الروحي والمادي الذي لا تكتمل سعادة الإنسان إلا به، فقد وهبه الخالقُ العقلَ والمشاعرَ لا لتنمية معارفه العلمية ومهاراته المعاشية فحسْب، بل لتقويم سُلوكه وتحسين أخلاقه بصورة تُتيح لكل فردٍ نصيبَه من الطمأنينة والعدل والحرية

والكرامة، وهي قِيمٌ ومزايا يفتقرُ إليها الجمُّ الغفيرُ من بني البشر في عصرنا هذا فلا يكادون يجدون السبيلَ القويم للوصول إليها والاستمتاع بخيراتها. ولا شكّ في أن هذا التوازنَ الذي أشرنا إليه هو الحدُّ المشترك بين جميع العُصور والأجيال، بل هو مطلبُ الإنسانية الدائم وضالتُها المنشودة في كلّ زمانٍ ومكان.

ومن هنا تبدو أهمية هذا الكتاب الذي يَصْدر في وقتٍ تتحسَّسُ الشعوب العربية والإسلامية موقعها من التقدم الإنساني المذهل في جميع ميادين العلم والفكر والحضارة، ويُريد مُفكّروها انتهاجَ أفضل السُّبل المؤدية إلى المشاركةِ الرشيدة في هذا التقدّم من غير أن تفقد روحَها ومقوماتِها الأساسية.

هذا وفي العزم ـ إن شاء الله ـ أن نُتبع هذا الكتاب بمصنَّفٍ آخر على منواله نقدّم فيه نصوصاً مختارةً للفكِر المعاصر في بلاد العرب والمسلمين تعكس الآراء الجديدة في مختلف القضايا التي تستأثرُ باهتمام الناس منذ بزوغ عَصْر النهضة الحديثة إلى الآن.

نسألُ الله ـ تعالى ـ التوفيقَ والسّدادَ كي نبقى قادرينَ على مسايرة الزمن بإيقاعٍ يحفظ علينا التوازن الخلقي والرشادَ الفكري والتقدمَ العلمي بلا عثراتٍ ولا هزات حتى نكون جديرين بالمشاركةِ الفاعلة في تقويم بنيانِ الحضارة الإنسانية.

محمد العربي الخطّابي

عَرضٌ وتقريب
لرؤوس المسائل الواردة في النصوص

ما هي العواملُ التي أَحْدثت أَبْيَنَ الأثرِ في انبعاث حركةِ الآداب والعلوم والفنونِ وتقدّمِها السريع في العالم الإسلاميّ القديم منذ القرن الأول للهجرة النبوية وما تلاه من قرونِ عصرِ الازدهار.

يُمكن إجمالُ هذه العواملِ فيما يلي:

1 ـ حيويةُ الدين الجديد وحَثُّه على مداومةِ النَّظرِ في الكتاب والسنَّة، وتَدبُّرِ آياتِ الكون لاستنباطِ الأحكام، وتقويمِ الأخلاق، وتنظيمِ المجتمَع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً.

2 ـ اتّساعُ رقعةِ العالم الإسلاميّ بفضلِ الفتوح وتنظيمِ نَشْرِ الدعوة، وما ترتَّب على ذلك من اختلاطِ الشعوبِ وانتقالِ الناسِ والأفكار والثقافاتِ بين أطرافِ الدولة وأقطارِها.

3 ـ تَطلُّع صفوةِ أهل العلم وطلابِه إلى معرفة ثقافاتِ الشعوب الأخرى من طريق ترجمةِ المؤلّفاتِ المنقولةِ إلى العربية وتمحيصها وتفسير غامضها وفكِّ رموزها واستخلاصِ فوائدها بعد عرضها على أصول الشريعةِ الإسلامية بقصد التوفيق والتقريب بين ضروراتِ النقل وجولات العقل.

4 ـ مرونةُ اللغة التي ظَهرت في قُدرتها المبكِّرةِ على استيعابِ الثقافات الأجنبية ومجاراةِ حركة الآدابِ والعلوم والفنونِ والاستجابة لمقتضياتِ التطوّر

بإصلاح الكتابة وتقعيدِ أصولِ النحو والصَّرفِ والبلاغةِ والبيانِ وتجميع أشتات اللغة، وإيداعِها في المعاجم والمجموعات اللغوية مع شرحها وضبط معانيها ومبانيها.

5 ـ اتّساع رُقعة الدولةِ وتَشعُّبُ نُظُمِها السياسيةِ والإدارية والاقتِصادية، ورغبةُ الخلفاءِ والولاةِ في ضبط هذه النُّظم وتوطيدِ دعائم الدولة والاعتمادِ على العلماء وأصحابِ النظر في شؤونِ المال ووصْف البلدان وأحوال الأقاليم ومسالكِ القوافلِ التّجارية وتنظيمِ موارد الأرزاق والأموالِ والمنتوجات الزّراعية والصناعية.

إن الأثرَ الذي أحدثّته العواملُ المذكورة في طفرة العلوم والآداب والفنون في القرونِ الأربعة الأولى من الهجرة ـ خاصّةً ـ يَدُلُّ عليه العددُ الكبير من المؤلفاتِ الموضوعةِ والمُترجمةِ وما عَرَفَتْه الحواضرُ الإسلاميةُ من تعدُّدِ مجالس العلم والمناظرةِ وتَحَرُّكِ الهِمَم إلى طلب العلومِ وارتياد مصادِرها وركوبِ مشاقّ السفرِ من أجلها، وحرصِ عددٍ من رجالِ الدولةِ على تشجيعِ حركةِ العلومِ والمبادرةِ إلى إثارتها وتوسيعها.

وهذا الكتاب الذي نُقَدِّمه بين يدي القارىء لا يُعطينا إلا صورةً مُصَغَّرةً جداً عن الأفكارِ والآراءِ التي شَغَلت أذهانَ الدارسين في عصور الإسلام الخِصْبة وما تلاها من عصورِ الجَدْب والتراجُع التي لم تَخْلُ مع ذلك من عَطاء فكري محدود.

إن النصوصَ التي انتقيناها ونُقَدِّمها مرتبة ترتيباً موضوعياً في هذا الكتاب ما هي في الحقيقة إلا رؤوسُ أقلامٍ لموضوعاتٍ ثَرّةٍ ملأت من المصنَّفات ألوفاً مُؤلّفةً، واستلزمت من العملِ جهوداً مضنية؛ فهي قطراتٌ من بحرٍ رغم تنوُّع مادّتها وما تتضمَّنه من دلالاتٍ على الجهودِ المبذولة في مُختلِف ميادينِ الفكر والنظر.

أما العلماءُ والدارسونَ الذين تَمَهّدت بآرائهم سُبُلُ هذا الكتاب وتألّفت منها أبوابُه وفصولُه في ترتيبٍ مَنهجي، فيتوَزّعون إلى سبع طوائف: علماءِ الشريعة، والمتكلمين، وعلماءِ الحقيقة، والفلاسفةِ، وعلماء السياسياتِ والنُّظُم والأخلاقِ،

وعلماءِ الطبيعياتِ والرياضيات، وعلماءِ اللغة وفقهِ اللغة.

أولاً ـ علماء الشريعة

وقد جرت العادةُ بتسميتهم بعلماءِ النَّقْلِ، وهي تسمية تليق بأصحابِ الحديث والسُّنَن والأثرِ والمفسِّرين وعامة فقهاءِ الفروع، ولكنها لا تنطبق تمامَ الانطباق على علماءِ الأصولِ الذين يَعْتَمِد علمُهم على حظٍّ من إعمالِ العَقلِ وإجالة النظرِ وترتيبِ الأفكار واستنباطِ الضوابط وتقريرِ الحدود والمصطلحات.

وقد اخترنا من كلامِ هؤلاء فصولاً تَبْحث في مسائلَ ما تزال إلى يومنا هذا مثارَ جَدَلٍ ومَحَطّ نظرٍ، ومنها مسألةُ الاجتهاد وشروطِه ومقوِّماته العلميةِ وأبعادِه الدينيةِ والخلقية، ومسألةُ مقاصدِ الشريعة وتكاليفها.

إن كثيرين من الناس في عَصْرنا هذا قد يَظُنونَ أنَّ الاجتهادَ المطلوبَ إنما يتوقّف على تحكيم العقل وإفراغ الجَهْد بالنظرِ في مسائلِ الشرع التي تَفتقر إلى الدلائلِ القطعية من الكتابِ والسنَّة والإجماع، أو يُمْكِن فيها الاحتكامُ إلى التأويل والقولِ ببادىء الرأي دون شروطٍ ضابطة.

وفي هذا الصددّ يُبيّن لنا سيفُ الدين الآمدي[1] في كتابه «الإحكام في أصولِ الأحكام» أن المتّصف بالاجتهادِ لا بدّ من أن يكون له إلمامٌ واسعٌ بأصولِ الدين، وأن يكون عارفاً بما يتوقّفُ عليه الإيمانُ من علمٍ واعتقادٍ، عالماً بأدلّةِ ذلك من جهة الجُملة لا من جهة التفصيل، ويُشتَرَط فيه أن يكون عالماً بمدارِك الأحكامِ الشرعيةِ وأقسامِها وطُرق إثباتها، عارفاً بالرُّواةِ وطرقِ الجَرْح والتعديلِ، والصّحيحِ والسقيم، محيطاً بأسبابِ النزولِ والناسِخ والمنسوخِ في نصوصِ الأحكام، عالماً باللغةِ والنّحوِ والبلاغةِ والبيانِ وغيرِ ذلك من التفاصيلِ التي ذكرها الآمدي. ومعنى هذا أن

(1) سيجد القارىء عقب كل نصّ من نصوص الكتاب إحالة إلى المصدر (اسم المؤلف وعنوان الكتاب ورقم الصفحة) إضافة إلى الفهرس البيليوغرافي العام الملحق بآخر هذا الكتاب.

الاجتهادَ المُطلق ـ الذي تدعو إليه الحاجةُ في كلِّ زمانٍ ومكان ـ إنما يتولاّه علماءُ مخصوصون تتوافر فيهم شروطُه الاعتقادية والعِلمية المُبيّنةُ في كتبِ أصول الأحكام.

وأما إمام الحرمين أبو المعالي الجويني فقد تناولَ الموضوع من جانبٍ يتّصل ببيانِ وجوه الصّوابِ والخطأ في الاجتهاد، واختلافِ الأقوالِ في ذلك بحَسب ما ورد في «كتابِ الاجتهاد» الذي هو قسمٌ من تأليفٍ اختَصر فيه إمامُ الحرمين «كتاب التقريب» المنسوب إلى القاضي أبي بَكر محمد بن الطيب الباقلاّني.

وأما أبو الوليد ابنُ رشد فقد انْصَبَّ اهتمامُه على بيانِ نُقَطِ الالتقاء بينَ الحكمةِ والشريعة مؤكداً في كتاب «فصل المقال» أن النظرَ البُرهانيَّ لا يُؤدي إلى مخالفةِ ما وَرد في الشرع، فإنَّ مقصودَ الشرع إنما هو تعليمُ العلم الحقِّ والعملِ الحقّ، والعلمُ الحقّ هو معرفةُ الله ـ تبارك وتعالى ـ وسائرِ الموجوداتِ على ما هي عليه ـ وبخاصة الشريفة منها ـ ومعرفةُ السعادةِ الأخروية والشقاءِ الأخروي؛ والعملُ الحقُّ هوَ امتثالُ الأفعالِ التي تفيدُ السعادةَ، وتَجَنُّبُ الأفعالِ التي تفيد الشقاءَ، فإن أدّى النظرُ البرهانيُّ إلى نحوٍ ما من المعرفة بموجودٍ ما، فلا يخلو ذلك الموجودُ أن يكونَ قد سكت عنه الشرعُ أو عَرَّفَ به، فإن كان قد سَكَت عنه فلا تَعارُضَ هنالك، وهو بمنزلةِ ما سكت عنه من الأحكامِ فاستَنْبَطها الفقيهُ بالقياسِ الشرعيّ، وإن كانت الشريعةُ نطقَت به، فلا يَخْلو ظاهرُ النطِق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهانُ فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قولَ هنالك، وإن كان مخالفاً طُلِبَ هنالك تأويلُه.

والتأويلُ اليَقيني لا يَصِحّ أن يَنهض به ـ في نظرِ ابنِ رشد ـ إلا البرهانيون بالطبع والصناعة، أي صناعة الحكمة، كما لا ينبغي أن يُصَرَّح به لأهلِ الجَدل، فضلاً عن الجمهور.

وذهب القاضي الباقلاني في كتاب «الإنصاف» إلى أن الواجباتِ الشرعيةَ وفرائضَ الدين على ثلاثة أقسام، منها ما يَلزم جميعَ الأعيان وكلَّ من بَلَغ الحُلُم، وهي الإيمانُ والتصديقُ بما جاءت به الشريعة، والقيامُ بالعباداتِ، وقسمٌ واجبٌ

على العلماءِ دون العامّةِ، وهو القيامُ بالفُتيا والاجتهادِ والبحثِ عن طُرُق الأحكام وما إلى ذلك، وقسمٌ ثالث من فرائض السلطان دونَ سائِر الرعية كإقامةِ الحدود واستيفاءِ الحقوق، وتولية الأمراء والقضاةِ وما شابه ذلك.

هذا، ونظراً لأهمية النَّهج الذي اتَّبعه أبو إسحاق الشاطبي في كتاب «الموافقات» فقد انتقينا منه فصولاً دالّةً على اتجاهِ المؤلِّف يَستعرض فيها مقاصدَ الشريعة، وهي ثلاثة: ضروريةٌ، وحاجِيةٌ، وتحسينية - أي ما له اتصالٌ بمكارم الأخلاق - وقد لخّصنا من «الموافقاتِ» جُمْلةً من أقواله في الضرورياتِ الخمسِ التي تَسعى الشريعةُ إلى حِفْظها، وهي: الدينُ، والنفسُ، والنسلُ، والمالُ، والعَقْل.

إن اهتمامَنا بموضوع الشريعة وما أوردناه موجزاً من أقوالِ العلماء في صُلب هذا الكتاب قد انصبَّ في المرتبةِ الأولى على إثارة بعض القضايا الحَيوية التي كانت وما تزال مثارَ نظرٍ وبحثٍ بين طائفتين من أهل الدرايةِ والرواية: طائفة تتشبَّث بالمنهج النقلي وَحْده، وطائفة تنزَع إلى إعمالِ العقلِ من أجل الفهم الصحيح لمقاصِدِ الشريعةِ وضبطِ ما يُؤَدّي إليه النقلُ والعقلُ معاً من نتائج من غيرِ إسرافٍ ولا تجاوزٍ للحدود.

ثانياً ـ المتكلمون

عَرَّفَ أبو نصر الفارابي علمَ الكلامِ في كتابه «إحصاء العلوم» بقوله: «صناعةُ الكلام مَلَكَةٌ يَقتدِر بها الإنسانُ على نُصرةِ الآراءِ والأفعالِ المحدودةِ التي صرَّح بها واضعُ المِلّة، وتزييفِ كلِّ ما خالفها بالأقاويل». وهذا التعريفُ يوحِي بأنّ هذه الصناعةَ ترتكزُ على الجَدَلِ والحِجاجِ لإثباتِ ما هو مُقرَّرٌ في أصولِ الدين ومبادىءِ العقيدة، وأنها تتوقّف على المَلكةِ التي هي من الكيفياتِ النفسانيةِ الراسخةِ والمستحكِمَةِ التي تَحصُل بالمِرانِ والتكرارِ والتعوّد.

وإذا كان أبو حامد الغَزالي قد اقتصر في «المُنقذ من الضلال» على بيانِ الغاية

المتوخّاةِ من علم الكلام بقوله: «وإنما المقصودُ منه حِفْظُ عقيدةِ أهلِ السنّةِ. . . وحراستُها عن تشويشِ أهلِ البدعة» فإن أبا الفَتح الشهرستاني نحا في كتابِه «المِلل والنِّحل» منحىً توليفياً يقوم على تصنيفِ فِرَقِ المتكلِّمين تصنيفاً موضوعياً يَنبني على المسائلِ التي اختلفت فيها مقالاتُ علماءِ الكلام جُملةً، فَرتّبَها على أربعِ قواعد: 1) الصفاتِ والتوحيدِ فيها، 2) القَدَر والعدل فيه. 3) الوَعْد والوعيد، والأسماء والأحكام. 4) السمع والعقل والإمامة.

أما أبو محمد ابن حزم فقد نحا في كتابِ «الفِصَل» إلى تبيان الفِرَقِ المخالفةِ للإسلام من الفلاسفة وغيرهم مع الإشارة إلى رؤوسِ المسائل التي خالفوا فيها عقيدةَ الإسلام؛ ومدارُ كلامِه في ذلك على مقالاتٍ تترجَّح بين إبطالِ الحقائق أو إثباتها، وقِدَم العالم أو حدوثِه، وإثباتِ الصانِع المدَبِّر أو نَفْيِه، وإبطالِ النبوّة أو إثباتِها مع الإقرارِ بكلِّ النبوّاتِ أو إنكارِ بعضِها. وقد تَحْدُثُ في هذه المقالات آراءٌ هي مُنتَجَةٌ من هذه الرؤوسِ مُرَكّبةٌ منها.

وأما عبدُ القاهر الاسفرائيني فقد استَخْلص في كتاب «الفَرْق بين الفِرَق» جملةً من الأصولِ التي اتّفق عليها جمهورُ أهلِ السنّة كإثباتِ الحقائق والعلوم، وإدراكِ المحسوساتِ بالحواسِّ الخَمْس، وأنّ الخبرَ المتواترَ طريقُ العلم الضروريّ بصحةِ ما تواتَر عَنْه الخبرُ، وأنّ الله تعالى كلّف العبادَ معرفتَه، وأمرَهم بها وبمعرفةِ رسولِه وكتابِه، والعملِ بما يدلّ عليه الكتابُ والسّنة، وأنّ كلَّ ما هو غيرُ الله ـ تعالى ـ وغيرُ صفاتِه الأزليةِ مخلوقٌ مصنوعٌ، وأن صانعَه ليس بمخلوقٍ ولا مصنوعٍ، وأن كلَّ عَرَضٍ حادثٌ في مَحَلّه، وأن العَرَض لا يقوم بنفسِه، وأن الحوادثَ كلَّها لا بدّ لها من مُحدِثٍ صانع وأن صانعَ العالم خالقُ الأجسامِ والأعراضِ، وأنّ مقدوراتِ الله لا تَفنى، وأنَّ إرادتَه ـ تعالى ـ مشيئتُه واختيارُه، وأن الإنسانَ يَصِحُّ منه اكتسابُ الحركةِ والسكونِ والإرادةِ والقولِ والعملِ والفكرِ وما يَجري مجرى هذه الأعراض، وأنه لا يَصِحُّ منه اكتسابُ الألوانِ والطعوم والروائح والإدراكات، وأنّ الهداية من الله ـ تعالى على وَجهين: أحدِهما من جهة

إبانةِ الحقِّ والدعاءِ إليه ونَصْبِ الأدلّةِ عليه. . . والوجهُ الثاني من جهةِ أنَّ هدايةَ الله ـ سبحانه ـ لعبادِه خَلْقُ الاهتداءِ في قلوبهم. . . والهدايةُ الأولى من الله شاملةٌ لجميعِ المكلّفين، والهدايةُ الثانية من خاصّة المهتدين؛ والإضلالُ من الله ـ تعالى ـ عند أهلِ السّنة على مَعنى خَلْقِ الضّلالِ في قلوبِ أهلِ الضلال.

هذه خلاصةُ ما ذَكره الاسفرائيني في الأصولِ المتَّفَقِ عليها بين جمهورِ أهل السنَّة. ولا بدَّ من الإشارةِ هنا إلى أصلٍ غريبٍ أقحمه مؤلّفُ (الفَرْق بين الفِرَق) وجعله من الأصولِ وهو إجماعُهم على وقوفِ الأرضِ وسكونِها، وأن حَركتَها إنما تكون بعارِضٍ يَعْرِض لها من زَلْزَلةٍ ونحوِها. . إلى آخِرِ ما قاله؛ ومن البَيِّنِ الواضِح أن هذه المسألةَ لا دَخْلَ لها في علم الكلام؛ والحركةُ والسكون كلاهما من تدبيرِ الله تعالى، وكَوْنُ الأرضِ ساكنةً أو تدور لا ينقصُ من الإيمان بوحدانيةِ الخالقِ وأزليتِه وانفرادِه بالصُّنع؛ وكيفما كان الحالُ فإنّ هذا الموضوعَ إنما هو من اختصاصِ علماءِ الهيئة الراصدين للفلك، يَنظرون فيه بحَسَب ما وَصلتْ إليه العلوم في عصرِهم وزمانهم، ويبقى البابُ مفتوحاً أمام العلماءِ لمواصلةِ البَحْث والاستقصاءِ، من غيرِ أن يَعوقَهم عن ذلك كلامٌ لا يقوم عليه دليلٌ من عقلٍ أو شَرْع. وقد أثبَتْنا في هذه الجوامع قولاً وَردَ في شرح الشريف الجرجاني لكتاب «المواقف» يُخبِر بأنّ الأرضَ مُتحركةٌ. والجُرجانيّ ـ كما هو معروف ـ من علماءِ الأصول، وله معرفةٌ واسعةٌ بعلم الفلك، والخلاصةُ أن العالمَ الإسلاميّ قد أنجبَ العددَ العديدَ من كبارِ علماءِ الفلك والرياضيين الذين ساهموا في تقدُّم العلم العالمي، ومَن يدري، فربما يكون بعضُهم قد ثبَت لديهم بالدليلِ أو بالمشاهدةِ أن الأرضَ تدورُ حول نفسها وحولَ الشمس، فأحجم عن التصريح به حَذَراً من نقمة مَنْ ظنَّ ـ بغير علم ـ أن الأرضَ ثابتةٌ، فيُصيبُه من المِحَنِ ما أصابَ جاليليو الذي أعلن قديماً أنَّ الأرضَ تدور، وحوكم من جَرّاء قولتِه هذه، واسْتُتيب فتاب عن «الخطيئةِ» ليُنقذَ نفسَه من هلاك مُحقّقٍ، ومع ذلك فإن الأرضَ بقيت تدور في دماغِه.

ثالثاً ـ علماء الحقيقة

تُطلَق هذه التسميةُ في العادةِ على الصوفيةِ الذين يَلتزمون بآدابٍ مُعيّنةٍ ورياضياتٍ روحيةٍ مخصوصة، ولهم حَظٌّ من التأمّل والتفكّر في آياتِ الخالِق يُريدون بذلك اختراقَ حُجُبِ الحقيقةِ الكونية والكشفَ عن أسرارِها بلغةٍ خاصّةٍ ومصطلحاتٍ معلومة عندهم، ورموزٍ وإشاراتٍ يتداولونها فيما بينهم، ويَظنّون أنهم يَملكون مغالقَها ومَفاتِحها من حيث يَنظرون إلى الموجوداتِ بعَين الباطنِ، ويَتلمَّسون طريقَ الخلاصِ بالانقطاعِ إلى العبادةِ وإيثارِ الخَلوةِ والزهدِ في الدنيا. وعلماءُ الحقيقةِ الذين يَعنينا أمرُهم هنا هم أولئك الذين لهم جولاتٌ فكريةٌ وتَجلّياتٌ روحيةٌ في مسائلِ التوحيدِ والإبداعِ والخَلقِ وتَقَلُّبِ أحوالِ الدنيا ومآلِ الموجوداتِ من غيرِ ابتعادٍ عن نهج الشريعة؛ وأما المتَصوِّفةُ من زُمرةِ الدراويشِ وأتباع الطُّرق، وحُفّاظِ الأوراد، والضاربين في بَيداءِ الكراماتِ والمكاشفات، والمولعين بالشطح والجَذْب، فهؤلاء جميعاً خارجون عن نطاقِ اهتمامِنا الذي يَنْصَبّ على الفكر الصوفيّ المودَع في المؤلفاتِ المعتمَدَة التي وصلت إلينا وأمْكننا الاطلاعُ عليها.

ذكر التهاوني في «كَشّاف مصطلحاتِ الفنون» أن التصوُّفَ هو تصفيةُ القلب عن مُوافقة البَرِية، ومفارقةُ الأخلاقِ الطبيعية، وإخمادُ الصفاتِ البشرية، ومجانبةُ الدعاوي النفسانيةِ، ومنازلةُ الصفاتِ الروحانية، والتعلُّقُ بالعلوم الحقيقية، واستعمالُ ما هو أوْلى على السَّرْمدية، والنصحُ لجميعِ الأمّة، والوفاءُ لله ـ تعالى ـ على الحقيقةِ، واتباعُ رسوله ـ ﷺ ـ في الشريعة.

ولما كان أبو حامد الغزالي قد خاض تجربةً أمْكَنَته من الموازنة بين مُختلِفِ المعارفِ وتقديرِ مَبلغِ قيمتها وفعلها في خلاص الإنسان واستقرارِ طمأنينته النّفسية، فإن هذه التجربةَ التي تَوَغّل فيها حُجّةُ الإسلام بفكره وقلبِه وأحاسِيسِه قادَتْه إلى غايةٍ كشف عنها في (المنقذ من الضلال) بقوله: «وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمَعَ في سعادةِ الآخرة إلا بالتقوى وكَفِّ النفسِ عن الهوى، وأنّ رأسَ ذلك كلِّه قطعُ

القلبِ عن الدنيا، بالتجافي عن دار الغرُور، والإنابةِ إلى دار الخلود، والإقبالِ بكُنْهِ الهمّة على الله ـ تعالى ـ وأنَّ ذلك لا يَتمُّ إلا بالإعراضِ عن الجاهِ والمالِ والهَرَبِ من الشواغِلِ والعلائق»، فهذا هو المَسْلَكُ الذي أوَّلُه علمٌ ووسطُه عملٌ وآخرُه موهبةٌ من الله.

لقد كان الغزالي متَمكِّناً من علوم الشريعةِ، أصولاً وفروعاً، وكان له مع ذلك نظرٌ في علوم الأوائلِ مَكّنَه من فَحْص آراءِ الفلاسفةِ ونَقْدها معتمداً على قواعِد المنطق الذي وَضَعه أرسطو ونَشَره أتباعُه ومُناصروه ثم انصرفَ إلى التصوُّف، علماً ومعاناةً؛ ويَحِقّ لنا أن نسأل هنا عن منزلةِ علم الحقيقة من علوم الشريعة؟.ومَرْجعُنا في الجوابِ على هذا السؤالِ هو أحدُ أبرز المؤلفين في علمِ التصوف، ألا وهو أبو نصر السراج الطوسي، صاحب كتاب (اللُّمَع).

يُقَسِّم الطوسي علومَ الشريعة إلى أربعةِ أقسام هي: 1) علم الروايةِ والآثارِ والأخبار. 2) علمُ الدراية (الفقه والأحكام). 3) علمُ القياس والنظرِ والاحتجاج على المخالِفين (الأصول). 4) علمُ الحقائق والمنازلات ـ أي التصوّف ـ وهو عندَه أعلاها وأشرُفُها؛ والعلومُ المذكورةُ يمكِن ـ في نظر الطوسي ـ أن توجَد كلُّها في أهلِ الحقائقِ ولا يمكن أن يوجد علمُ الحقائق في هؤلاء إلا ما شاء الله، يَعني الفقهاءَ ورواةَ الحَديثِ والأصوليين الذين يُؤاخذُهم الطوسي بالنزوعِ إلى إنكارِ علومِ أهلِ الحقائقِ مع أنّ هؤلاء لا يُنكرون علومَ غيرهم.

لقد كان الطوسي حريصاً على أن يَجْعل أصحابَ الحديثِ والفقهاءَ والصوفيةَ في رُتبةٍ واحدةٍ ومنزلةٍ متساويةٍ لأنهم جميعاً أولوا العلِم وورثةِ الأنبياء؛ وجملةُ علوم الدينِ عنده لا تَخرج عن ثلاث: آياتٌ من كتابِ الله، أو خَبَرٌ عن رسولِ الله، أو حكمةٌ مُستنبَطة خَطَرَتْ على قلبِ وَليّ من أولياء الله؛ والعلمُ مقرونٌ بالعمل، والعملُ مقرونٌ بالإخلاص، والإخلاصُ أن يريدَ العبدُ بعلْمِه وعملِه وَجْهَ الله تعالى. ولا أحدَ من هؤلاء العلماءِ يَبلُغ إلى كمالٍ يحوي جميعَ العلوم والأحوال، وكلُّ واحدٍ فمَقامُه حيث وَقَفَه الله ـ تعالى ـ ومَحَلّه حيث حَبَسه الله.

لقد بذل الطوسي جهداً فكرياً لغرضٍ مقصودٍ عنده، وهو وضعُ عِلم الحقائقِ في مكانهِ المناسب بين علوم الشريعةِ الأخرى، فكانت هذه ميزةُ كتابهِ (اللّمع) الذي يُعَدُّ من عيونِ المؤلفاتِ في بابِه.

هذا، وقد عُنينا كذلك بإيراد جملةٍ من أقاويل الصوفية وتأويلاتهم التي يَختصُّ بها مذهبُهم ويَنبني عليها سلوكُهم كالمحبةِ والوَجْدِ والتجلّي والحالِ والمقام والحرية والإحسان والغَيبة والحضور والجمع والتفريق والشطح، مع إشاراتِهم المتّصلة بحقائقِ الوجود كالأحَدية والأزل والأبَد والقِدَم والعَماء والحقِّ المبينِ وما إلى ذلك.

وربما يَجِد القارىء في عباراتِ الصوفية غموضاً يَعْسُر معه فهمُ أغراضِهم واستيعابُ معانيهم ما لم يُطِلْ النظرَ فيها، على أننا انتقينا من أقوالِهم وإشاراتِهم أقرَبَها إلى الوضوح، ورجعنا في ذلك إلى أشهرِ كتُبهم كاللُّمَع للطوسي، وكشفِ المحجوب للهجويري، ورسالةِ القشيري وإحياء علوم الدين للغزالي، وكتاب التَّعَرُّف للكلاباذي، واصطلاحاتِ الصوفية للقاشاني مع ما وَرد من ذلك في كلّيات أبي البقاء وكَشّاف التهانوي. وتعمّدنا تنحيةَ مؤلفاتٍ صوفيةٍ أخرى، لا بسبب ما يَحوم حولها من شُبهاتٍ فحسب، بل لانغلاقِ عباراتها وغموضِ معانيها أيضاً.

رابعاً ـ الفلاسفة

عَرَّف الخوارزميُّ الكاتِبُ الفلسفةَ بأنها «علْم حقائِق الأشياء والعملُ بما هو أصلح»، فهي بذلك معرفةٌ وسلوك، تَنحو إلى البحث في الموجوداتِ لمعرفة ماهيتِها وعِلَلِها وأسبابها، وتُمَهِّدُ السبيل إلى اكتساب مكارِم الأخلاقِ الموصلةِ إلى السعادة.

والموجود ـ على قول المقدسي في كتابه (البدء والتاريخ) ـ ما ثَبَت علماً أو حِسّاً أو وَهْماً، وهو مَعْنَى الشيء.

والوُجود ـ الذي هو موضوع الفلسفةِ المفضّل ـ يَنقسم إلى ثلاثةِ أقسام:

1 ـ قِسْمٍ يَبحث في الوجود المطلَق ويَشمل مسائلَ الإبداعِ والخَلْقِ والتكوين، والتدبير، والأَزَل والأبد، والقِدَم، والحدثان.

2 ـ وقِسم يَبْحث في الوجود المحسوس والمعقول، ويَدْخل فيه الموجوداتُ المدرَكة بالحواسّ والمعلومةُ بالاستدلال، وهو يَشمل كلّ ما أبدعه الصانعُ كالعالِم والأجرام السماوية والآثار العلوية وعناصِر الطبيعة الحية والناميةِ والجامدة، وما يتعلّق بذلك من كونٍ وفساد، وجواهرَ وأعراض، ومادّةٍ وصورة، وحركةٍ وسكون، وزمانٍ ومكان، وخلاءٍ وملاء، وثباتٍ وتَحَوّل.

3 ـ وقسم ثالث يَبْحث في علائِق الوجود كالعلم والنفس والعَقْل والتدبير المدني، وطبائع العمران، وأحوالِ الاجتماع الإنسانيّ، وما يعتري ظواهرَ الطبيعةِ من فِعْلٍ وانفعالٍ وما يَطرأ عليها من تحوّلات.

وكثيرٌ من المواضيع المندرجةِ في الأقسامِ الثلاثةِ المذكورة يَشترِك في بحثها الفلاسفةُ والمتكلمون، وهي ما تزال مَحلَّ نظرٍ ودراسة في عصرنا هذا مع ما تَفْتَحه العلومُ النظريةُ والتجريبية من آفاقٍ يُساعد اقتحامُها على فهِم ما يمكن فَهمه من حَقائِق الوجود والكشفِ عن بعض أسراره، وذلك أنَّ إحساسَ الإنسان بوجود ذاتِه يَنْزع به إلى تأمُّلِ الموجوداتِ المحيطة به، والمؤثرة في سعيه وتقلباتِ أحواله.

شَغلت مسائلُ الوجود بالَ المفكّرين والفلاسفةِ منذ أقدم العصور، واستأثرت باهتمامهم، لا بدافع ما يَشْعرُ به الإنسانُ المتَفكِّرُ من ميلٍ فطريّ إلى مَعرفة أسرارِ الوجود وحقائقِ الكون فَحَسب، بل أيضاً من أجل طلب الطمأنينة النفسية التي يَظُنّ أنها تحصلُ بمعرفةِ الأشياء الغامضة.

ومسائلُ الوجود ـ كما نعرف ـ لا تَنْحصر، فهي تَبدأ بأصغرِ ذرةٍ تكمن في أحشاءِ المادة وتتّسعُ لتشمل أضخمَ الأجرام الفلكية حجماً، مع ما يَحويه العالم من أسباب الحياة وعوامِل الفناء، وما يَحكمُه من قوانينِ الحركةِ والسكون، والسرعةِ

والبُطء، والضوء والظلام، والظهور والخفاء وغير ذلك من مسائل يتواترُ النظرُ فيها، ويتجدّد فحصُها، وتتشعبُ طرق بحثِها كلّما تقدّمت العلوم واتّسعَت آفاقها.

هل الوجود نظامٌ تحكُمه حَتميةٌ صارمةٌ تَضبط أحوالَه وتُرَتِّبُ شؤونَه ترتيباً سببياً يَربط ماضيه بحاضِره وحاضرَه بمستقبله، أم أن ما يَجري في الكونِ إنما هو ـ كما يَزعم قومٌ ـ من فعلِ البَخت والاتفاق؟ وهل الموجوداتُ الطبيعيةُ تسيرُ سيرَها وتعملُ عمَلها وَفْقَ ضوابطَ معْقولةٍ يسهر عليها مُدَبِّرٌ حكيمٌ وَيَقْدُرُ مبادئها وغاياتِها، أم أنها تتخبّط في فوضى وتتدافعُ كما تَفعل أمواجُ البحرِ الهائج، كلُّ موجةٍ تصطدم بالأخرى وتضيعُ في خِضَمِّها؟

هذه أمثلةٌ من الأسئلةِ التي شَغلت أذهانَ مفكّري الإسلام وتَفَحّصوها وحاولوا الجوابَ عليها من مُنطلقِ الإيمان بوجودِ الصانع المدبِّرِ وتَفَرُّده بإيجادِ الموجودات، وهم من أجلِ ذلك عَمِلُوا على التوفيقِ بين مُقتضياتِ الشريعة وأحكامِ العقل، فكان هذا المجهودُ التوفيقيُّ ميزتَهم وثمرةَ تأمّلاتهم وجولاتِهم في مجالاتِ الحكمة والنَّظر التأملي.

وفيما يلي عَرضٌ مختصرٌ لبعض ما اخترناه من أقاويلِ حكماء الإسلام في المسائلِ الفلسفية الجوهرية.

إبطال زعم القائلين بالمصادفة

هذه مسألةٌ عادت إلى بساطِ البَحث في زماننا هذا، وهي من الأمورِ التي لا يَنقضي فيها الأخذُ والردّ، يخوض فيها الفلاسفةُ والعلماءُ التجريبيون على حَدٍّ سواء، فَمِن قائلٍ بمبدأ الحَتْمية في انتظامِ أحوالِ الكائنات وتَسلسل حركاتِها وارتباطِ أسبابها بمسبباتها، ومن مُؤيدٍ لمقولة المصادفة في نشوءِ المادّة وتقلباتِ أحوالها وتفاعل عناصرها في خِضَمّ بحرٍ من الفوضى واللانظام.

فكيف نَظَر المفكّرون المسلمون إلى مسائلِ الوجود وأحواله؟ عالجَ ابن سينا في (كتاب الشفاء) مقولةَ البخت والاتّفاق وذهب إلى إبطالِ مزاعم قائليها، ومنهم

ديمقراطيس الإغريقي الذي يَتَصَدَّر طائفةً قَدّمَت البخت ـ من وجهٍ ـ على الأسبابِ الطبيعية، فجعلت كونَ العالَمِ بالبَخْت، وزعمت أن مبادىءَ الكلِّ هي أجرامٌ صغارٌ لا تَتَجَزأ لصلابتها ولفُقدانها الخَلاء، وأنها غيرُ متناهيةٍ بالعَددِ، ومبثوثةٌ في خلاءٍ غيرِ مُتناهي القَدر. . . وأنها دائمةُ الحركة في الخلاءِ، فيتَّفقُ أن يتصادَم منها جُملةٌ فتَجتمِع على هيأةٍ فيكون منها عالَم، وأنّ في الوجودِ عوالمَ مثلَ هذا العالَم غيرَ متناهيةٍ بالعدد، مرتّبةً في خلاءٍ غيرِ مُتناهٍ، ومع ذلك يَرى ديمقراطيس أنّ الأمورَ الجزئيةَ ـ مثلَ الحيواناتِ والنباتاتِ ـ كائنةٌ عن عِلّة لا بِحسب الاتّفاق.

عَمد ابن سينا إلى بيان فسادِ هذا الرأي فذكر أنَّ الاتفاقَ غايةٌ عَرَضية لأمرٍ طبيعيّ أو إراديّ أو لأمرٍ قَسري؛ والقسري يَنتهي إلى طبيعةٍ أو إرادة، فإنه لا يَسْتمر قسرٌ على قسر إلى غيرِ النهاية فتكون الطبيعةُ والإرادةُ ذاتُها من الاتّفاق، ويكون السببُ الأول للعالم طبيعةً أو إرادة.

واستخلَص أبو الوليد ابنُ رشد في (الكَشف عن مناهج الأدلَّة) دليلَيْن يَنفيان مقولةَ البختِ والاتّفاقِ، أولهما دليلُ العناية، والثاني دليلُ الاختراع. فالأولُ يَنبني على أنَّ جميعَ الموجوداتِ موافقةٌ لوجودِ الإنسان، وأن هذه الموافقةَ هي ضرورةٌ من قِبَلِ فاعلٍ قاصدٍ لذلك مُريدٍ، **إذ ليس يُمكِن أن تكون هذه المُوافقة بالاتّفاق.** وأما دليلُ الاختراعِ فيَدخل فيه وجودُ الحيوانِ كُلِّه، ووجودُ النّباتِ، ووجودُ السماواتِ، ولذلك كان واجباً على من أرادَ معرفةَ اللهِ حقَّ معرفتِه أنْ يَعرف جواهرَ الأشياءِ ليَقِف على الاختراعِ الحقيقيِّ في جميع الموجودات، لأنّ مَن لم يَعْرِفْ حقيقةَ الشيءِ لم يَعْرف حقيقةَ الاختراع. . . وكذلك من تَتَبَّعَ معنَى الحكمةِ في وجود موجودٍ، أعني معرفةَ السّببِ الذي من أجله خُلِق والغايةِ المقصودةِ به ـ كان وقوفُه على دليلِ العناية أتَمّ.

إنَّ الموجوداتِ كلَّها متناهِيةٌ، وهي صادرةٌ عن صانعٍ مُبدِعٍ أفاضَ الموجوداتِ وأعطَى كلَّ موجودٍ منها حَظه من الوجود، وهو قديمٌ أزليٌّ لا أولَ لهُ ولا آخِر، وكلّ ما عداه من الكائناتِ مُحْدَثٌ يَسري عليه قانونُ الكونِ والفسادِ؛

والأسبابُ والمسبَّباتُ قائمةٌ يَرتَبط بعضُها ببَعْض، ولا مكانَ للمصادفةِ والاتّفاق في عالمِ المَخلوقاتِ وفي جَريان أمورِ الكونِ، بل كلُّ شيءٍ ناشيءٌ عن تدبيرٍ وحكمةٍ ونظام. فهذه هي المبادىء التي اتّفَق عليها جمهورُ المتكلّمين والفلاسفة كالفارابي وابن سينا والباقلاّني وَمسْكويه والغزالي وابنِ رشد وابنِ السِّيد البطليوسي وفخر الدين الرازي. وقد اختَرنا من أقوالهم جملةً توضّح رأيهم في مسألةِ الوجود والموجوداتِ، ومنها رأيٌ عرضه ابنُ سينا في (الإشارات والتنبيهات) يَلْفِت فيه النظرَ إلى ما يَغلب على أوهامِ الناسِ من أنّ الموجودَ هو المحسوس، وأنَّ ما لا يَناله الحسُّ بجوهره ففرضُ وجودِه مُحالٌ، وأنّ ما لا يَتخصَّصُ بمكانٍ أو وَضْعٍ بذاتِه ـ كالجسم ـ أو بسببِ ما هو فيه ـ كأحوالِ الجسم ـ فلا حَظَّ له من الوجود.

ويقول ابن سينا في معرض إبطالِ هذا الظنّ: إنه لو كان كلُّ موجودٍ بحيث يَدْخل في الوَهم والحسِّ لكان الحسُّ والوهمُ يَدْخلان في الحسِّ والوَهم ولَكان العقل الذي هو الحَكَمُ ـ يدخل في الوهم. وفي هذا الصَّدَد يَذكر أبو حامد الغزالي في (معيار العلم) أنَّ الموجوداتِ تنقسم إلى محسوسةٍ تُدْرَكُ بالحواسّ، ومعلومةٍ يُسْتَدَلّ عليها بآثارِها ولا تُدرِكها الحواسُّ ولا تنالها؛ ومثالُها الحواسُّ نفسُها، فإنَّ معنى أيٍّ واحدةٍ منها هي القوةُ المُدرِكةُ التي لا تُحَسُّ بحاسّةٍ ولا يُدرِكها الخيالُ، وكذلك القُدرةُ والعلمُ والإرادةُ، بل والخوفُ والخَجَلُ والعِشْقُ والغَضَبُ وسائرُ هذه الصفاتِ، نَعرِفها من غيرِنا معرفةً يقينيةً بنوعٍ من الاستدلالِ لا يتعلَّق شيءٌ من الحواسِّ بها. إنّ العالمَ هو المَظْهر المَحسوسُ للوجود، له مادة وصُورة، ولأنه ـ كما يقول مسكويه في (مقالة النفس والعقل) ـ جسمٌ طبيعيٌّ فهو لا مَحالةَ مُتحرِّكٌ أو ساكنٌ عن حركة، لأَنَّ الطبيعةَ هي مبدأ الحركةِ والسكون، فالحركةُ والسكونُ لازمانِ للجسِم الطبيعيّ وهو لا يَخلو منهما. ولما نظرنا في ذاتِ جِرْمٍ من العالم وما يشتمل عليه وَجدناه ذا مادّةٍ وصورةٍ، وهذا حالُ كلِّ جسمٍ في أنّ له موضوعاً، وهو الحامل، وصورةً، وهي المحمول ـ أعني الأبعاد ـ ليس يَخلو كلُّ جِرْم من ذلك، فذاتُ العالَمِ الكبيرِ له محمولٌ ومَوضوعٌ، أعنِي بالحامِل: الشيءَ الذي يوجد

فيه الطولُ والعَرْض والعُمق، وأعني بالمحمول: الطولَ والعَرْضَ والعُمقَ، ويتبع ذلك لا مَحالةَ الشكلُ، وهو محمولٌ، والزمنُ والمكانُ وغيرُ ذلك مما يَتْبَع الجِرْمَ بالضرورة. بل إن جِرْمَ العالَم هو الحامِلُ والمَحمول، لأنّ مجموعَ هذه هو المُسَّمى جِرماً وجسماً، ولأنه طبيعيٌّ فَلَه حركةٌ وزمانٌ ومُدّةٌ، وكلٌّ واحدٍ من هذه يوجِب له التركيبَ، فهو إذن مُرَكّبٌ، وكلُّ مُركّب فله بسائط، وبسائطُه مُتقدِّمةٌ له بالطبع، فليس جسمُ العالِم الكبيرِ بأزليٍّ لأنَّ ما لم يَزَل هو الذي ليس له عِلّةٌ تتقدَّمه بنحوٍ من أنحاءِ التقدُّم ولا سببِ البَتّة.

ويقول الباقلاّني في (الإنصاف): إن العالمَ مُحْدثٌ، لا يَنفكُّ عُلْوِيُّه وسُفْلِيُّه من أن يكونَ جسماً مؤلَّفاً أو جَوْهراً مُنفرداً، أو عَرَضاً محمولاً، وهو مُحْدَثٌ بأسرِه؛ وطريقُ العلِم بحدوثِ أجسامِه وحدوث أعراضِه والدليلُ على ثُبوتِ أعراضِه تَحَرُّكُ الجسم بعد سكونه، وتَفَرُّقُه بعد اجتماعه، وتَغيُّرُ حالاتِه، وانتقالُ صفاتِه. فلو كان متحَرِّكاً لنفسه ومتغيِّراً لذاته لوجب تَحرُّكُه في حالِ سكونه وتغيرُّه واستحالتُه في حالِ اعتداله، وفي بطلانِ ذلك دليلٌ على إثباتِ حركتِه وسكونه وألوانِه وأكْوانِه وغيرِ ذلك من صفاته، لأنّه إذا لم يَكُن كذلك لنفسِه وجب أن يكونَ لمعنى ما تَغَيَّرَ عن حالِه واستحالَ عن وَصْفه. والدليلُ على حدوثِ هذه الأعراضِ ما هي عليه من التنافِي والتضادّ... والدليلُ على حدوثِ الأجسام أنها لم تَسْبِق الحوادثَ ولم تَخْلُ منها.

والكونُ والفسادُ ملازمان للأجسام المُحدَثَةِ كلِّها، وفي ذلك يَقول الفارابي في إحدى رسائله الفلسفية: كلُّ ما كان له كَوْنٌ فله ـ لا محالة ـ فسادٌ، والعالَمُ بكُلِّيَتِه مُتكوِّنٌ فاسدٌ، وكونُه وفسادُه في زمان؛ وأجزاءُ العالم مُتكوِّنةٌ فاسدةٌ، وكونُها وفَسادُها في زمان، واللهُ ـ تبارك وتعالىٰ ـ هو الذي أوْجَدَها، وهو الواحدُ الحقّ، مُبدِعُ الكلِّ، لا كونَ له ولا فساد.

والعوالم ـ كما يراها ابنُ خلدون ـ ثلاثةٌ: **عالَمُ الحسِّ، ونعتبره بمدارِكِ الحسِّ الذي شارَكنا فيه الحيوانات بالإدراك وعالمُ النفسِ الإنسانية الذي نُدْرِكُه**

بالفكْرِ، وعالمُ الأرواحِ والملائكة، وفيه ذواتٌ مُدرِكةٌ لوجودِ آثارِها فينا مع ما بيننا وبينها من المغايرة.

وأما ابنُ طفيل فقد تَصَوَّر في (حَيّ بن يقظان) وجودَ عالميْن اثنين، الأولِ عالمٌ محسوسٌ تجتمع فيه المُتناقضات وتتقابل الأضداد، وعالمٌ إلهي لا يُنْطَقُ فيه بلفظٍ من الألفاظ المسموعةِ إلا وتُوُهِّم فيه شيءٌ على خلافِ الحقيقة، لا يَعْرِفه إلا من شاهَده، ولا تَثْبُتُ حقيقتُه إلا عند من حَصَلَ فيه.

النفـــس

مسألةُ النفس كانت وما تزال من المسائلِ العويصة الغامضةِ التي يَتبارى في كَشْفِ حقيقتِها علماء الشريعة والصوفيون والفلاسفةُ والعلماءُ الطبيعيون على حَدٍّ سواء، كل من زاوية نظره.

وقد تابع الفلاسفةُ المسلمون أرسطو في تَعْريفه للنفسِ بأنها **كمالٌ أولٌ لجسمٍ طبيعيّ آليٍّ ذي حياةٍ بالقوة.**

عرض أبو الوليد ابنُ رشد لهذه المسألة الدقيقة فبيّن في (تلخيص كتابِ النفس) لأرسطو أنّ النفسَ ليست بمادّةٍ للجسم الطبيعيّ، بل هي صورتُه، ولأن الصورَ الطبيعية هي كمالٌ أولٌ للأجسام التي هي صُوَرٌ لها، فالواجبُ ما قيل في حَدِّ النفسِ أنها استكمالٌ أولٌ لجسمٍ طبيعي آلِيّ، وإنما قيل **أول** تحفُّظاً من الاستكمالاتِ الأخيرةِ التي هي في الأفعالِ والانفعالات.

وكان الخوارزميُّ الكاتبُ قد عَرَّف النفسَ في (مفاتيح العلوم) فقال: هي القوةُ التي بها يكونُ جسمُ الحَيّ حياً، وإنما يُستَدَلُّ على إثباتِها بما يَظهر من الأفاعيل عن جسم الحيّ عند تصوُّرِه بها. وهذا التعريفُ ربّما يوحي بأنَّ النفسَ والروحَ شيءٌ واحد. وهوَ يُخالِف قولاً نَقله أبو حَيان التوحيدي في (المقابسات) ونَسَبه إلى أبي الفتح النوشجاني، ومؤدّاهُ أنّ النفسَ والروحَ ـ على خلافِ ما تَظنُّه العامَّةُ ـ مختلفان من حيث إنّ النفسَ جوهرٌ قائمٌ بنفسه لا حاجةَ بها إلى ما تَقوم

به، بينما الروحُ محتاجةٌ إلى موادِّ البدنِ وآلاتِه، وبها توجَد وتَصِحُّ، وهي تَبْطل ببطلانِ البدن، وهي قوةٌ مُنْبَتّةٌ في الجسم، وبها قِوامُه في الحِسِّ والحركةِ والسكون. . . ومادَّتُها من جميع ما وافقها من ضروبِ النباتِ وغيرِ النبات، وهي تابعةٌ في الأصلِ لخواصِّ المُرَكّبات.

وفي (كشف المحجوب) لأبي الحسن الهجويري - أحدِ أقطابِ الفكرِ الصوفيّ - إشارةٌ إلى أنّ النفسَ تُستعْمَلُ بمعاني مُتضادّةٍ، فهي عند طائفةٍ بمعنى الروح، وعند فريقٍ بمعنى المُروءةِ، وعند قومٍ بمعنى الجَسد، وعند جماعةٍ بمعنى الدم؛ وهي في حقيقتها عند آخَرين مَنبعُ الشرِّ وقاعدةُ السوء. وتقول طائفةٌ إنها عينٌ مودَعةٌ في القالَبِ كالرّوح، وتقول طائفةٌ أخرى إنها صفةٌ للقالَب مثل الحياة، وهم متّفقون على أنها السببُ في ظهورِ الأخلاق الدنيئة والأفعالِ المذمومة.

يقول ابنُ خلدون في (المقدّمة) إن هذه النفسَ الإنسانية غائبةٌ عن العيانِ وآثارُها ظاهرةٌ في البَدن، فكأنّه وجميعُ أجزائه - مجتمعةً ومفترقة - آلاتٌ للنفسِ ولقواها. وجمهورُ الفلاسفةِ جعلوا للنفسِ قُوى تَصْدُر عنها الأفعالُ والانفعالاتُ، واختلفوا في تَسمية هذه القُوى وأقسامِها. وفي هذا الصَّدد يُشير أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) إلى وجودِ نَفسيْن تنتظمان سائرَ القوى وهما: **النفسْ الناطقة المُنتظِمةُ** لقُوتَيْ الفعلِ والعرفان، **والنفسُ الحِسية**، وتأديتُها للفعلِ إما أن يَقعَ بحسبِ هيجانِ الشهوةِ أو بحسبِ فورانِ الغَضَب.

وأما النفْسُ الناطقةُ - كما يَشرح ابنُ سينا في (كتاب النّجاة) - فتَنْقسم إلى قوةٍ عاملةٍ وقُوةٍ عالِمَة، وكلُّ واحدةٍ من القُوّتيْن تُسمَّى عقلاً باشتراكِ الاسم، **فالعاملةُ** هي مبدأٌ مُحرِّكٌ لبَدنِ الإنسان إلى الأفاعيلِ الجُزئية الخاصّةِ بالرَّوِيَّةِ على مقتضى آراءٍ اصطلاحيةٍ تَخُصُّها، **وأما القوةُ النظريةُ** فمن شأنِها أن تنطبعَ بالصورِ الكُلّيةِ المُجَرَّدةِ عن المادة.

ولَما كان مسكويه قد حَصَر في (تهذيب الأخلاق) قُوى النفسِ في ثلاث: **ناطقةٍ وشَهَوية وغَضبية** فإنه ذهب في (الهوامل والشوامل) إلى أن النفسَ في الحقيقةِ

واحدةٌ، وإنما يَظْهر أثَرُها بحَسَب قَبولِ القابِل، وإنما قيلَ إنها ثلاثٌ لأنَّ من شأنِ الشيءِ الذي يَبدأ أثَرُه ضعيفاً ثم يَقْوَى غايةَ القُوة أن ينقسمَ ثلاثةَ أقسامٍ، أعني الابتداء، والتوسُّطَ والنهاية.

ورتَّب ابنُ خَلدون النفوسَ البَشرية على ثلاثةِ أصنافٍ: 1) صنفٍ عاجزٍ بالطّبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني، فينقطعُ بالحركةِ إلى الجهةِ السُّفلى نحو المدارِك الحسّيةِ والخيالية وتركيب المعاني من الحافظةِ الواهمةِ على قوانينَ محصورةٍ وترتيبٍ خاصٍّ يَستفيدون به العلومَ التصويرية والتصديقيةَ التي للفكِر في البَدن... وهذا هو ـ في الأغلب ـ نطاقُ الإدراكِ البَشريّ الجسماني، وإليه تنتهي مداركُ العلماء. 2) وصنف متوجِّه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحانيّ والإدراك الذي لا يَفْتقِرُ إلى الآلاتِ البَدنيةِ بما جُعِلَ فيه من الاستعدادِ لذلك، فيَتَّسعُ نطاقُ إدراكِه عن الأوّلياتِ التي هي نطاقُ الإدراك الأولِ البَشريّ... وهذه مَداركُ العلماءِ والأولياء أهل العلوم اللَّدُنية والمعارِف الربّانية. وصنف ثالث مفطور على الانسلاخ من البَشريةِ جملةً ـ جسمانِيّتِها وروحانيتها ـ إلى الملائكة في الأفُقِ الأعلى ليصيرَ في لَمحةٍ من اللَّمحاتِ مَلَكاً بالفعل، ويَحْصُلَ له شهودُ المَلإ الأعلى في أفقهم وسماعُ الكلامِ النَّفسانيّ والخطابِ الإلهي في تلك اللّمحةِ، وهؤلاء هم الأنبياء.

وواضحٌ أن هذا التَّصنيفَ الذي رتَّبه صاحبُ (المقدِّمة) إنما هُو محاولةٌ لتَرتيب الاستعداداتِ البَشريةِ واختلافِ القُدرة العَقليةِ والنّفسية والروحيةِ لكلِّ صنفٍ من الأصنافِ المذكورةِ، وهو بذلك قليلُ الفائدةِ في بيانِ حقيقةِ النفسِ التي قيل إنها جوهرٌ قائمٌ بذاتِه.

وفي (الهوامل والشوامل) يُؤكّد مِسكويه أنّ النفسَ أعلى من الزَّمان، وأن أفعالَها غيرُ مُتعلّقةٍ بشيءٍ من الزمانِ ولا محتاجةٍ إليه، إذ الزمانُ تابعٌ للحركة، والحركةُ خاصَّةٌ بالطبيعةِ، وإذا كان ذلك كذلك، فالأشياءُ كلُّها حاضرةٌ في النَّفسِ سواءٌ الماضي أو المستقبَل منها، فهي تَراها بعينٍ واحدة.

أما فخرُ الدين الرازي فقد بَحث مسألة النفس في كتابَيْه (النفس والروح)

و(المطالب العالية) بحثاً مستفيضاً وناقش مختلِف الآراء التي قيلت فيها؛ وجملةُ كلامه في ذلك: أنَّ النفسَ واحدةٌ، ومتى كانت واحدةً وَجَب أن تكونَ مغايِرةً لهذا البدنِ ولكلٍّ واحدٍ من أجزائه، ولا بدَّ من الاعترافِ بشيءٍ واحدٍ يكون موصوفاً بجميع أنواعِ الإدراكِ لجميع أنواعِ المُدْرَكاتِ، ويكون هو المباشرُ لتلك الأفعالِ، ومتى كان الأمرُ كذلك، وَجب أن تكونَ النفسُ غيرَ جسم وغيرَ جسماني، وهذا الدليلُ إنما يَتمُّ بتقرير مُقَدّماتٍ ثلاث: **أولها** أنّ الموصوفَ بجميع الإدراكاتِ شيءٌ واحد. **وثانيهما** أن ذلك الشيءَ ـ كما أنه هو الموصوفُ بجميع الإدراكاتِ ـ فكذلك هو الفاعلُ لجميع الأفعال. **وثالثُهما**، أنه لَمّا كانَ الأمرُ كذلك وجب أن يقال: النفسُ ليست جسماً ولا حالّةً في الجسم.

ويَعرِض الرازي في أمرِ النفسِ فكرةً يراها بديهية، فيقول: أعْرَفُ الأشياءِ للإنسانِ نفسُه، والدليلُ عليه أنّ عِلْمَه بغيرِه يَتوقّف على عِلْمه بنَفسه، فإنّي إذا قلتُ في شيء من الأشياء: **إني أعرفُه**، فهذا حُكْمٌ على نفسي بكونِها عارفةً بذلك الشيء، وكلُّ تصديقٍ فهو مسبوقٌ بتصوُّرِ الطرفيْن، يُنتِج أني كلما حكمتُ على نفسي بأنّي أعرفُ شيئاً من الأشياء، فإن معرفة نفسي سابقةٌ على مَعرفةِ ذلك الحُكْم، فثبتَ أنَّ عِلْمي بنفسي سابقٌ على علمي بكلٍّ ما يُغايِرني، وإذا ثَبَت هذا ظهر أنَّ عِلْمي بنفسي أظهرُ من علمي بكلٍّ ما سِواها.

ويقول الرازي أيضاً: إن النفسَ الإنسانيةَ شيءٌ واحد، فهي المُبْصِرةُ والسامعةُ والشامَّةُ والذائقةُ واللامِسة، وهي بعينها الموصوفةُ بالتخيُّلِ والفِكْرِ والذِّكْرِ وتدبيرِ البدنِ وإصلاحِه.

* * *

وحاصلُ الكلام أنَّ النفسَ من أسرارِ الوجودِ ومن عجائب خَلْقِ الله، وهي من الأمور التي نَتوهَّمها ونَعرِفُ لوازمَها ونشاهد بصيصاً من أفعالِها وآثارِها، ونَجهل مع ذلك حقيقتَها وماهيتَها، نُدرِك أنها مقترِنةٌ بالحياة في هذه الدنيا، كما نُسَلِّم بأنها تبقى بعدَ فناءِ الجسدِ سابحةً في ملكوت الله.

والنفسُ حاملةٌ ومحمولةٌ، شاملةٌ ومَشمولة فهي من العقلِ بمنزلةِ الضوءِ من الشمسِ، ومن القالَب الجسمانيِّ بمنزلةِ الصورةِ المُتخيّلة من المادةِ المَحْسوسة، نَشعر بدبيبها ونَتوهَّم فعلّها ولا تَلمسُها حواسُّنا، ولا تبلغ غايتها مداركُنا، فهي كما قال ابن سينا:

سَجَعتْ، وقَد كُشِف الغطاءُ فأبْصَرَتْ ... مـا ليـس يُـدْرَكُ بـالعيـونِ الهُجَّـعِ
وهـي التـي قَطَـع الـزمـانُ طـريقهـا ... حتّـى لقـد غَـرُبَـت بغيـرِ المَطْلـعِ
فكـأنّهـا بَـرْقٌ تـألَّـقَ بـالحِمـى ... ثـم انطـوى فكـأنّـه لَـم يَلْمَـعِ

العَقـــلُ

والعَقلُ أيضاً من مُقوّماتِ الحياةِ الإنسانية، لا يكاد يُحيط به حَدٌّ ولا تَعريفٌ إلا ما كان من آلاته وأحوالِه ومظاهرِ فِعْلِه وتَجَلّياته.

يقول الفارابي في (التنبيه على سبيلِ السعادة): اسمُ العقلِ قد يَقَع على إدراكِ الإنسانِ الشيءَ بذِهْنِه، وقد يَقَع على الشيءِ الذي يكونْ به إدراكُ الإنسانِ، والأمرُ الذي به يكون إدراكُ الإنسانِ ـ ويُسَمّى العقل ـ قد جرت العادة عند القدماء أن يُسَمُّوه النُّطق.

والعقلُ ـ كما في (الإحياء) للغزالي ـ اسمٌ يُطْلَق بالاشتراك على أربعةِ مَعانٍ: **الأول**، الوصفُ الذي يفارِق الإنسانُ به الحيوانَ، وهو الذي استَعدّ به لقَبولِ العلوم النظريةِ وتدبيرِ الصناعاتِ الخَفِية. **والثاني** العلومُ التي تَخْرُج إلى الوجودِ في ذاتِ الطفلِ المُمَيِّز بجَوازِ الجائزات واستحالةِ المُستحيلات. **والثالث**، علومٌ تُستفادُ من التجارب بمجاري الأحوال. **والرابع**، أن تنتهي قوةُ تلك الغريزةِ إلى أن يَعْرِف عواقبَ الأمورِ ويَقْمع الشهوةَ الداعيةَ إلى اللذةِ العاجِلَة. والظاهر أنّ الغزالي لا يقصد بهذا الكلام جوهر العقل فحسب بل أفعال العقل كذلك.

يَقول المَقدسي في (البَدء والتاريخ): العقلُ قوةٌ إلهية مُمَيِّزةٌ بينَ الحقِّ والباطلِ، والحَسَنِ والقبيحِ، وأمُّ العلومِ، وباعثُ الخطراتِ الفاضلةِ وقابِلُ اليقين.

وفي (أعلام النبوة) لأبي الحسن الماوردي أنَّ العقلَ هو ما أفادَ العِلْمَ بموجباتِه؛ وقيلَ: بل هو قوةُ التمييزِ بين الحقِّ والباطلِ، وقيل هو العلمُ بخَفِياتِ الأمورِ التي لا يوصل إليها إلا بالاستدلالِ والنَّظَر، وهوَ ضَرْبان: غريزيّ يَتَعَلّق به التكليفُ ويَلزم به التعبُّدُ، ومكتَسبٌ يُؤدّي إلى صحَّةِ الاجتهادِ وقوةِ النّظرِ، ويَمْتنع أن يتجَرَّدَ المكتسَب عن الغريزي.

وفي (الذريعةِ) للرَّاغب الأصفهاني: أن العقلَ أولُ جوهرٍ أوجَده الله ـ تعالى ـ وشَرّفَه... ولو كان ـ على ما توَهَّمه قومٌ أنه عَرَضٌ ـ لما صَحّ أن يكونَ أول مخلوقٍ، لأنه مُحالٌ وجودُ شيءٍ من الأعراض المتهيِّئةُ لقَبولِ العِلْم، ووجودُه في الطفلِ كوجود النَّخلِ في النواةِ والسُّنْبُلةِ في الحَبَّة. وأما العقلُ المستفادُ فهو الذي تتقَوّى به تلكَ القوةُ، وهو ضَرْبان: ضَرْبٌ يَحْصُلُ للإنسانِ حالاً فحالاً بلا اختيارٍ منه، وضَرْبٌ باختيارٍ منه؛ وحصولُه بعد اجتهادٍ في تَحْصيله.

وقَسّموا العقلَ أيضاً إلى قسميْن: نظري وعَمَلي. وفي ذلك يقول ابن باجة في إحدى رسائله الفلسفية: العقلُ عِلْمُ ماهياتِ الموجوداتِ، والمَوْجوداتُ قِسمان: 1) موجوداتٌ نَعْقِلها بالبحث والنَّظرِ ولا نقدِر على إيجادِ المَوْجودِ منها، فهذا هو مَجالُ العقلِ النّظري، 2) وموجوداتٌ صناعيةٌ يَقدِرُ الإنسانُ على إيجادِها، وكَمالُهُ أن يَعْقِلها ويُوجِدَها، وفي هذا يتمَثّل العقلُ العَملي، وهذه المَوجودات الصناعية إنما توجَد بأعضاءِ بَدنِ الإنسانِ ووَفْق إرادتِه بتَحَرُّكٍ داخليّ أو بتحريكٍ من الخارج.

وألْقى ابنُ خلدون نظرةً فاحصةً على الفكرِ الذي يُدْرِك به الإنسانُ ما هو خارجٌ عن ذاتِه ووراءَ حِسِّه بقُوى جُعِلَت له في بطون دماغِه يَنتزِعُ بها صُورَ المحسوساتِ، ويَجولُ بذهنِه فيها فَيُجَرِّدُ منها صُوراً أُخرى؛ وفي هذا الصَّدد يُقَرِّر صاحب (المُقدِّمة) أنَّ الفكرَ هو التصرُّفُ في تلك الصورِ وراءَ الحسِّ وجَولانُ الذهنِ فيها بالانتزاع والتركيب. والفكْرُ على مراتبَ ثلاث: مَرْتبةٍ يَعقلُ فيها الإنسانُ الأمورَ المرتَّبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً، وهذا الفكرُ أكثرُه تصوراتٌ، وهو العَقل التّمييزيُّ؛ ومرتبة يفيدُ بها الفكرُ الآراءَ والآدابَ في معاملةِ أبناءِ جنسه

وسياستهم، وأكثرُها تصديقاتٌ تَحْصل بالتّجربةِ شيئاً فشيئاً إلى أن تَتِمَّ الفائدةُ منها، وهذا هو **العقلُ التجريبي**، ومرتبةٌ ثالثة، وهي الفكرُ الذي يُفيدُ العلم أو الظنَّ بمطلوبٍ وراءَ الحِسِّ لا يتعلّق به عملٌ، وهذا هو **العَقلُ النّظري**، وغايةُ إفادته تَصوُّرُ الوجودِ على ما هو عليه بأجْناسه وفصوله وأسبابه وعِلَلِه، فيكمُل الفكرُ بذلك في حقيقته ويَصير عَقلاً مَحضاً ونفساً مُدرِكةً، وهو معنى **الحقيقة الإنسانية**.

والفكرُ يُدرِكُ الترتيبَ بينَ الحوادثَ بالطّبعِ أو بالوضع، فإذا قَصَدَ إيجادَ شيءٍ من الأشياء، فلأجلِ الترتيبِ بينَ الحوادثِ لا بدَّ من التفطُّنِ بسبَبِه أو عِلّته أو شَرْطه، وهي على الجُملة مبادئه، إذ لا يوجَد إلا ثانياً عنها. . . وعلى قَدْرِ حصولِ الأسباب والمسبّباتِ في الفِكْر مُرَتّبةً تكون إنسانيةً؛ فمن الناس من تتوالى له السببَيَةُ في مَرتَبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يَتجاوزها، ومنهم من يَنتهي إلى خمس أو ستّ، فتكون إنسانيةً أعلى.

العـلْـــمُ

العلمُ من لوازِم العقلِ، وله طُرُقٌ تُوصلُ إليه كالفكرِ والتخيُّل والحَواسِّ الظاهرةِ، فهذا هو علمُ البَشر، وأما علمُ الله فمطلقٌ شاملٌ يُحيط بالمَوجوداتِ الظاهرةِ والخَفِية. يقول أبو بكر الباقلّاني في (الإنصاف): حَدُّ العلِم أنه معرفةُ المعلومِ على ما هو عليه، فكلُّ علمٍ مَعرفةٌ، وكلّ معرفةٍ علم. **وعلمُ الله** ـ سبحانه ـ هو صفتُه لذاتِه، وليس بعلمِ ضرورةٍ ولا استدلالٍ، **وعلمُ الخَلْق** قسمان: الأولُ **علمُ اضطرارٍ** يَلْزَم أنْفُسَ الخَلْقِ لزوماً لا يمْكِنهم دَفعُه والشكُّ في معلومه، نحو العلمِ بما أدركَتْه الحواسُّ وما ابتُدِيء في النفسِ من الضّرورات. والثاني **العلْمُ النّظريُّ** وهو ما احتيج في أصولِه إلى الفكرِ والروية، وكان طريقَه النظرُ والحُجَّةُ، ومن حُكْمِه جوازُ الرجوعِ عنْه والشكُّ في مُتعلّقِه.

وللمَقْدسي في (البَدْء والتاريخ) مثلُ هذا القولِ مع زيارةِ تدقيقٍ في اللّفظِ والمعنى؛ وفحواهُ أنَّ العلمَ اعتقادُ الشيءِ على ما هو عليه، إن كان مَحسوساً فبالحِسّ، وإن كان معقولاً فبالعقلِ، والحسُّ والعَقل أصلُ ما تَرِدُ إليه العلومُ كلُّها،

فما قَضيا بإثباتِه ثَبَت، وما قَضيا بنفيه انْتفى.

وفي (الهوامل والشوامل) لمسكويه أنَّ العِلْمَ هو إدراكُ النفسِ صُورَ الموجوداتِ على حقائقها.

وفي (معيار العلم) لأبي حامد الغزالي أنَّ العلمَ قسمان: **أحدُهما علمٌ بذواتِ** الأشياءِ ويُسَمّى **تَصَوُّراً**، والثاني علمٌ بنسبةِ الذواتِ بعضِها إلى بعض بسَلْبٍ أو إيجابٍ، ويُسمّى **تصديقاً**. والوصولُ إلى التصديقِ بالحُجّةِ، والوصولُ إلى التصوُّرِ التامّ بالحَدِّ.

ولابن سينا في (كتابِ النجاة) قولٌ جامعٌ في تفسير معنى **التصوّرِ والتصديقِ**، حيث يقول: كلُّ معرفةٍ وعلمٍ فإما تصوُّرٌ وإما تصديق. **والتصوُّر** هو العلمُ الأول، ويُكتَسَبُ بالحدِّ وما يَجري مَجراه، مثل تَصَوُّرِنا ماهيةَ الإنسان. **والتصديقُ** إنما يُكْتَسَبُ بالقياسِ أو ما يَجري مجراه مثل تصديقِنا بأن للكلِّ مبدأ.

وفي (منطِق المشرقيين) لابن سينا أيضاً تقسيمٌ للعلوم باعتبارِ ما يعتري أحكامها من ثبوتٍ أو تغيُّر بمرورِ الزمان، يقول: العلوم كثيرةٌ والشهواتُ لها مختلِفة، ولكنّها تنقسم أول ما تنقسم إلى قسمين: 1) علومٍ لا يمكن أن تَجري أحكامُها الدهرَ كله، بل في طائفة من الزمانِ، ثم تَسْقط بعدها أو تكون مغفولاً عن الحاجةِ إليها بأعيانِها بُرْهةً من الدهرِ ثمّ يُدَلّ عليها من بعد، 2) علوم متساويةُ النِّسَبِ إلى جميعِ أجزاءِ الدهر، وهذه أَوْلَى العلومِ بأن تُسَمّى حِكمةً.

وأما ابنُ خلدون فإنه يُرَتِّب العلومَ على صنفين:

1) **العلوم الحِكْمية الفلسفية**، وهذا الصنفُ عنده طبيعيٌّ للإنسان يَهتدي إليه بفكرِه.

2) **العلوم النقلية الوضعية**، وهي كلُّها مُستَنِدةٌ إلى الخَبَر عن الواضِع الشرعيّ، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاقِ الفروعِ من مسائلها بالأصول.

ويَرى ابنُ خلدون أنّ العلومَ العَقْليةَ طبيعيةٌ للإنسان من حيث إنه ذو فكْر،

وهي غَيْرُ مختصّة بمِلّةٍ، بل يوجد النظْر فيها لأهلِ المِلَلِ كلِّهم، ويَستَوُون في مدارِكها ومباحِثها، وهي موجودةٌ في النوعِ الإنسانيّ منذ كان عُمرانُ الخليقة.

وفي إشارةٍ إلى الفَرْق في المَعْنى بين العلِم والمعرفة يَقولُ الراغبُ الأصفهاني في (الذريعة): **المعرفةُ** قد تقالُ فيما يُدْرَكُ آثارُه وإن لم يُدْرَك ذاتُه، والعلم لا يكاد يقال إلا فيما يُدْرَك ذاتُه، ولهذا يُقال: فلانٌ يَعرِف الله ـ تعالى ـ ولا يقال: يَعْلم الله ـ عزّ وجلّ ـ لَمّا كانت معرفتُه ليست إلا بمعرفةِ آثارِه دونَ معرفة ذاتِه. والعلمُ أصلُه أن يقالَ فيما يُعْرَف وجودُه وجنسُه وكيفيتُه وعِلّتُه، والمعرفة تقال فيما يُتَوَصّلُ إليه بتفكيرٍ وتَدْبير، والعلمُ قد يقالُ في ذلك وفي غيرِه؛ ويُضَادُّ العرفانَ: الإنكارُ، والعلمَ: الجَهْل.

والعلم اليقينيُّ ـ كما رَسمه الغزالي في (المُنقِذ من الضلال) ـ هو الذي ينكشف في المعلوم انكشافاً لا يَبْقى معه رَيب، ولا يُقارنه إمكانُ الغَلَطِ والوَهْم، ولا يتّسع القلبُ لتقدير ذلك، بل الأمانُ من الخطأ يَنبغي أن يكونَ مقارِناً لليَقين.

والحكمةُ ذِروةُ العلم، وقد قلنا فيها ما يَنبغي أن يقال في موضعٍ آخرَ من هذا المدخل التحليلي، ونُضيف هنا قولاً لأبي نصر الفارابي في (السياسة المدنية) مؤدّاهُ أن الحكمة هي أن يَعْقِل الإنسانُ أفضلَ الأشياءِ بأفْضَلِ علْم.

وفي (التّعليقات) لابن سينا: أنَّ الحكمةَ معرفةُ الوجود الواجب، وهو الأول، ولا يَعْرِفُه عقلٌ كما يَعْرف هو ذاتَه، فالحكيمُ بالحقيقة هو الأول، والحكمةُ عند الحكماء تَقَعُ على العلم التام. والعلمُ التامُّ في بابِ التصورات أن يكون التصوُّرُ بالحَدّ، وفي باب التصديقِ أن يَعْلَم الشيء بأسبابِه إن كان له سبب.

الحِسُّ والحَواسّ

الحِسُّ هو القوةُ المُدرِكةُ النفسانية، والحواسُّ هي آلاتُ العلم والإدراك، منها ظاهرةٌ، وهي البصرُ والسمعُ والذوقُ والشمُّ واللمسُ؛ ومنها باطنةٌ كالحسِّ المُشتَرك والخيال والوهم، وهي في الحقيقة من علائقِ العقلِ ومَشمولاته كالبَداهة والحَدْس.

يقول مِسكويه في (الفَوز الأصغر): وكما أنَّ كلَّ حِسٍّ من الحواسِّ الخمس يختصّ بنوعٍ من المحسوس فيَقبلْ آثارَه ثم يُميّزُ بين أشخاصِه، فكذلك **الحسُّ الجامعُ المشترك** يَقبل الآثارَ من الحواسِّ كلِّها ثم يُمَيّزُ بينها، إلا أنّ الفرقَ بينهما هو أنّ **الحَواسَّ الخمسَ** إنما تَقبلُ الصورَ بأن يَحْصُل فيها آثارُ الجزئياتِ من المحسوسِ شيئاً بعدَ شيء، وأما الحِسُّ المشترَكُ فإنه يَقْبَل الصُّوَر من الحَواسِّ دُفعةً واحدةً من غير أن يتأثَّر منها بما يَحصُلُ فيه من الصورِ، لأنه في نفسِه صورةٌ، والصورةُ لا تقبلُ الصورَ على طريقِ التأثّر، بل على طريقٍ آخَر وبنحوٍ أعلَى وأشرف؛ ولذلك يُدْرَك الجميعُ بلا زمانٍ ولا تجزئةٍ ولا انقسام، ولا تختلط الصُّوَرُ هناك ولا تتزاحم كما تتزاحمُ الأجسام.

والحواسُّ ـ على قولِ المقدسي في (البدء والتاريخ) ـ طُرُقٌ وآلاتٌ مُهَيّأةٌ لقَبولِ التأثيراتِ كما وَضعها الله ـ عزّ وجلّ ـ فإذا باشرت الحاسَّةُ المحسوسَ أثّرتْ فيه بقَدْرِ قَبوله، وقَبِلت منه بقَدْرِ تأثيره فَبدَرتْ به النفس وأدّتْه إلى القلب واستقرَّ فيه، ثم تنازعته أنواعُ العلمِ من الفهمِ والوَهمِ والظنِّ والمعرفةِ، وبَحَث عنه العقلُ ومَيّزه، فما حَقّقه صار يقيناً، وما نفاه صار باطلاً.

ونقل التهانوي في (الكشّاف) أن الحِسَّ المشتركَ ـ عند الحكماء ـ هو القوّة التي تَرْتسِمُ فيها صُورُ الجزئياتِ المحسوسةِ بالحواسِّ الظاهرة، ويُسمّى باليونانية **فَنْطاسيا** ـ أي لوح النفسِ فالحواسُّ كالجواسيس لها، ولهذا تُسمى حِسّاً مشتركاً، فتطالعُ النّفْسُ ـ بواسطة الارتسامِ فيها ـ تلك الصور. . . أو تُدرِك هذه القوةَ تلك الصور.

والإدراكُ إنما هو للنَّفس ـ كما في (التّعليقات) لابن سينا، وهو إحساسٌ بالشيء المحسوسِ والانفعالُ عنه. وفي (التمهيد) للباقلاّني أنَّ العلمَ بالمعلوم إذا كان ضرورةً يقع من ستّة طُرُق: الحواسِّ الخَمْسِ، والضربِ السادس منها ضرورةٌ تَخْتَرِعُ في النفس ابتداءً من غيرِ أن تكون موجودةً ببعض هذه الحواسِّ كعلم الإنسان بنفسه.

والحَدْس هو تمثُّل المبادىءِ المُرَتَّبَةِ في النَّفس دُفْعةً من غير قصدٍ واختيار، سواء كان بعدَ طلبٍ أو بلا طلب، فَيَحصُل المطلوبُ ـ كما في (الكشاف) للتهانوي ـ الذي يُضيف أنَّ الحَدْس في المشهور عُرِّفَ بسرعةِ الانتقالِ من المبادىءِ إلى المطلوبِ بحيث كان حصولُهما معاً.

والخيالُ ـ على قول ابن خلدون في (المقدِّمة) ـ قوةٌ تُمثِّلُ الشيءَ المحسوسَ في النفسِ كما هو مُجَرّدٌ عن الموادِّ الخارجة فقط.

ونقل التهانَوي عن الحكماءِ إنَّ الخيالَ يُطْلَق على إحدى الحواسِّ الباطنة، وهو قوةٌ تَحفَظُ الصورةَ المُرتسِمَةَ في الحسِّ المشتَرَك إذا غابت تلك الصورُ عن الحواسِّ الظاهرة.

الحـــركـة

الحركةُ من طبيعةِ الوجود، وهي من الأمور التي يقع في تعريفها وتصوُّرها اختلافٌ كثير. زعم الفارابي في إحدى رسائله الفلسفية أنْ ليس للحركةِ حَدٌّ لأنها من الأسماء المُشكّكةِ، إذ هي مَقولةٌ على النُّقلَةِ والاستحالةِ والكونِ والفساد، ولكنَّ رَسْمَها أن يُقال: **إنها خروج ما هو بالقوة إلى الفعل**. ويقول ابن سينا في بيان ذلك: الحَركةُ تقال على تبدّل حالٍ قارّةٍ في الجسم، يسيراً يسيراً، على سبيل اتجاه نحو شيء، والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل، فيجب من هذا أن تكونَ الحركةُ مُفارِقةً لحالٍ لا محالة، ويجب أن تكون تلك الحالُ تَقْبَلُ التنَقُّصَ والتزَيُّدَ... وكل حركةٍ توجد في الجسم فإنما توجد لعلةٍ مُحَرّكةٍ.

وذكر التهانوى في (الكشّاف) أنَّ الحركةَ ـ عند المتكلِّمين لا تُطْلَق إلا على النّقلةِ، أي الانتقال من مكانٍ إلى مكان، وهي **الحركةُ الأيْنِية**. وأما الحكماء فقد اختلفوا في تعريف الحركة؛ والراجح عند المتأخّرين منهم ما قاله **أرسطو من أنّ الحركةَ كمالٌ أولٌ لما هو بالقوةِ من جهة ما هو بالقوة**؛ وبيانُ ذلك أنّ الجسمَ إذا كان في مكانٍ وأمكنَ حصولُه في مكان آخر فله هناك إمكانان: إمكانُ الحصولِ في

المكانِ الثاني، وإمكانُ التوجُّه إليه، فكلٌّ مِنَ التوجُّه إلى المكان الثاني والحصول فيه كمال، إلا أنَّ التوجُّه متقدِّمٌ على الحصولِ لا مَحالَةَ، فوجب أن يكونَ الحصولُ بالقوةِ ما دام التوجُّهُ بالفعل.

وحَدُّ السكونِ لُبْثٌ واستقرار؛ ومنهم من أنكر السكونَ وقال إنه ليس بشيءٍ، وقومٌ آخرون قالوا إنه لا حركةَ في العالم وأن كلّ ذلك سكون! وقد تكفَّلَ أبو محمد بن حزم بالردِّ على هؤلاء في (كتاب الفِصَل) واحتجَّ بأنَّ السكونَ إنما هو إقامةٌ في المكانِ، وأن الحركةَ نقلةٌ عن ذلك المكان وزوالٌ عنه... فواجِبٌ أن يكون لهذين المَعنيين المتغايِرَيْن لكلّ واحدٍ منهما اسمٌ غيرُ اسمِ الآخَرَ كما هما مُتغايِران. وأما قولُهم: إن كلَّ حركةٍ فهي سكونٌ في المكانِ فليس كذلك، لأن السكونَ إقامةٌ لا نُقْلة، فإذا وُجِدَت نُقلةٌ متّصلةٌ لا إقامةَ فيها فهي غيرُ الإقامةِ التي لا نُقْلَةَ فيها.

والحركاتُ النَّقْلية عند ابنِ حَزم ضربان: **حركةٌ اختياريةٌ** هي فعل النفوسِ الحَيّة... وهي التي تكون إلى جهاتٍ شتّى على غير رُتْبَةٍ معلومةِ الأوقات، **وحركةٌ ضروريةٌ** تنقسم إلى قسمين: فهي إما **طبيعية** وإما **قَسْرية**، فالطبيعيةُ هي حركةُ كلِّ شيءٍ غير حَيٍّ بما بناه الله عليه كحركةِ الماء إلى وسط المركز وكَحَركة الأرضِ والأفلاكِ والكواكبِ دوراً؛ وأما القَسْرية فهي الحركةُ الكائنةُ ممن ظَهَرت منه عن غيرِ قَصْدٍ منه إلينا.

الزمـــان والمكـــان

هما من توابع الحركة، **فالزمان** لا يُتَوَّهمُ خارجَ حركةِ الفلك فهي التي تَضْبط مقاديره، وتُحَدّد أبعادَه، وتَرْسم له في الوَهْم وجوداً، **والمكانُ** هو الحَيّز الذي تتمكّن فيه الأجسامُ وتفارِقُه بالحركة.

وقد لَخّص الشريفُ الجرجاني في (شرح المواقف) اختلافَ المذاهبِ في تعيين حقيقةِ الزمانِ؛ فمنهم من قال إنه جوهرٌ لا عَرَضٌ، مُجَرّدٌ عن المادّةِ لا مقارِنٌ

لها، لا يقبل العَدَم لذاته؛ وقيل إنّه الفلكُ الأعظمُ لأنه محيطٌ بكلِّ الأجسامِ المتحرِّكة؛ وقيل إنه حركةُ الفلكِ الأعظم، لأنها كالزمانِ غيرُ قارّةٍ. وقال أرسطو: إنه مقدارُ حركةِ الفلكِ الأعظم لأنه متفاوتٌ بالزيادةِ والنقصانِ، فهو كَمِّيَةٌ مُتّصلةٌ يتلاقى أجزاؤها على حدودٍ مفروضةٍ مُشتركة. وهو مقدارٌ لهيئةٍ غيرِ قارّةٍ للجِسم المُتَحَرِّكِ الذي لا يُتَصَوَّرُ وجودُه مُتَحَرِّكاً بدونِ الزمان؛ وهي الحركة، ويَمْتَنِع انقطاعُها وإلا لانقطعَ الزمانُ أيضاً، فيلزم عدمه بعدَ وجودِه، وهو مُحال. . . فيكون الزمانُ مقداراً لحركةٍ مستديرةٍ، لأن الحركةَ المُستقيمة تنقطعُ لا محالةَ لتناهي الأبعاد.

وذهبَ الأشاعرةُ إلى أنَّ الزمانَ مُتَجَدِّدٌ معلومٌ يُقَدَّرُ به متَجَدِّدٌ مُبْهَم إزالةً لإبهامه.

وتَوَسَّع فخرُ الدين الرازي في بَحث حقيقةِ الزمان، وناقش مُختلِف الآراءِ في ذلك؛ وخلاصةُ كلامِه كما وَرد في (المطالبِ العالية):

ـ أن الزمانَ لا يوجدُ إلا بتعاقبِ أجْزائه وتلاحُقِ أقْسامه، فإذا فَنِيَ منه جزءٌ فالجزءُ الذي يَحْدُث بعده إما أن يكونَ واجبَ الوجودِ لِذاتِه، وإما أن لا يكون؛ والأولُ باطلٌ، لأن واجبَ الوجودِ لذاته هو الذي لا تكون ماهيتُه قابلةً للعَدَم. . .

ـ أنّ فاعلَ الزمانِ متقدِّمٌ على وجودِ الزمانِ، وذلك التقدُّمَ ليس بالزمان وإلا لزم أن يكونَ الزمانُ موجوداً حالَ عَدَمِه، وذلك مُحال.

ـ أن أجزاءَ الزمانِ متشابهةٌ، فلو كان جزءٌ منها عِلّةً للثاني لَزِم كونُ الثاني عِلةً للأول، «لَزِم كونُ واحدٍ منهما علّةً لنفسِه لِما ثبت أن الأشياءَ المتساويةَ في الماهية يَجب أن يكون حُكْمها في اللوازِم متساوياً.

ـ أنَّ الحركةَ مُفتقِرةٌ في تَقَرُّرها وتَحَقُّقِها إلى الزمانِ، لأنَّ الحركةَ عبارةٌ عن حدوثِ أمرٍ بعد أن كان بخلافه، وهذه البَعْدِيةُ إشارةٌ إلى الزمان، ولو كان وجودُ الزمانِ مفتقِراً إلى تَقرُّر الحركةِ لَزِم افتقارُ كل واحدٍ منهما إلى الآخر، وهو دَوْر، والدورُ محال.

ـ أنّ صريحَ العقلِ حاكمٌ بأنّه يُمكن قسمةُ الزمانِ إلى سنين، وقسمةُ السنين إلى الشهور، وقسمةُ الشهورِ إلى الأيامِ، وقسمةُ الأيام إلى الساعات؛ ويُعْلَم بالضرورةِ أن الساعةَ جُزءٌ من اليوم الذي هو جزءٌ من الشهر الذي هو جُزء من السنةِ التي هي جزءٌ من المُدّة. والعلمَ بحصول هذه التقديراتِ وأنّ بعضَها أقلُّ من بعضٍ أو أكْثَرُ من بعض، علمٌ ضروريّ. . . ولما ثبت أن العلم بوجودِ المُدّةِ والزمانِ علمٌ بديهي أوّلي، نقول: هذه المدةُ لا يجوز أن تكونَ عبارةً عن حركةِ الفلكِ ولا عبارةً عن صفةٍ من صفاتِ شيءٍ من حركاتِ الفلك.

ـ أنه لا تأثير للحركةِ في وجودِ المُدَّة والزمان، إنما تأثيرُ الحركةِ في تقديرِهما وتَحْديدهما. إن الزمانَ والحركةَ يُقَدّرُ كلُّ واحدٍ منهما بالآخر؛ وذلك لأن الزمانَ ظرفٌ والحركةَ مظروفٌ، ويجوز تقديرُ كلٍّ واحدٍ منهما بالآخر.

ـ إن الأقربَ عندنا في المُدَّةِ والزمانِ هو مَذْهَبُ أفلاطون، وهو أنّه موجودٌ قائمٌ بنفسِه مستقلٌّ بذاته، فإن اعتَبَرْنا نسبةَ ذاتِه إلى ذواتِ الموجوداتِ القائمةِ المُبّرأةِ من التغيُّرِ سَمّيناه السّرمد، وإن اعتبرْنا نسبةَ ذاتِه إلى ما قبل حصولِ الحركات والتغيّراتِ فذلك هو **الدهْرُ الداهرُ**، وإن اعتَبَرنا نسبةَ ذاتِه إلى كونِ المتغيراتِ مُقارِنةً له حاصلةً معه فذاك هو **الزمان**.

ـ إنه لا بدَّ من الاعترافِ بوجود شيءٍ يكون حاضراً في الحالِ؛ والماضي والمستقبلُ كلاهما عَدَمٌ مَحْضٍ، فلو كان الحاضرُ أيضاً عدماً محضاً لما تَقَرّرُ الحصولُ والوجودُ أصلاً، فكان هذا قولاً بأنه لا وجودَ لشيءٍ من الأشياء. وإنه لا شك في حصولِ أمورٍ يَحْكم العقلُ عليها بكونِها ماضيةً وبكونها مُستقبَلَةً؛ والمعقولُ من الماضي هو الذي كان حاضراً ثم مضى، والمعقولُ من المستقبل هو الذي يُتَوَقَّعُ حضورُه لكن لم يَحْضُر، فلو كان حضوره ممتنِعاً لكانت صيرورتُه ـ ماضياً ومستقبلاً ـ ممتنعةً أيضاً، ولَمّا لم يَكن كذلك عَلِمنا أنه لا بدّ من الاعتراف بالحالِ الحاضر.

وبخصوص هذه النُّقطة الأخيرة التي يُقَرّر فيها الرازي وجودَ الزمنِ الحاضر، ينبغي الإشارةُ إلى أنّ أبا محمد ابن حزم تناول هذه المسألةَ بالبحث في رسالته (التقريب لحَدّ المنطق) حيث قَرَّرِ أن الزمانَ المقيمَ - أي الحاضر - هو أولُ الأزمنةِ كُلِّها لأنه قَبْلَ أن يوجدَ مُقيماً لم يكن موجوداً البَتّة ولا كان شيئاً أصلاً، وما ليس شيئاً فإنما هو عَدَمٌ، فلا وَجْه للكلام فيه. . . ثم لما وُجِد كان ذلك أولَ مراتبِه في الحقيقةِ ثمَّ انقضى وصارَ ماضياً، وصَحّ الكلامُ فيه لأنه قد كان - حقاً - موجوداً؛ إن الماضي إنما كان موجوداً وثابتاً وصحيحاً وحقيقةً وشيئاً إذ كان مقيماً، ثم لمّا انتقلَ عن رتبةِ كَوْنِه مقيماً عُدِمَ وبَطَلَ وتلاشى. والمستقبلُ إنما يوجدُ ويَصِحّ ويَثبتُ ويصير حقيقةً وشيئاً إذا صارَ مُقيماً، وأما قبلَ ذلك فليس شيئاً، وإنما هو عَدَمٌ وباطلٌ. . . إن الزمانَ لا يَثْبُت وإنما هو مُنْقَضٍ أبداً، شيئاً بعد شيء، **والزمانُ المقيمُ هو الآن**.

أما أبو حامد الغزالي فَقَدْ ذهب في (تهافت الفلاسفة) إلى أن البعدَ الزمانيَّ تابعٌ للحَرَكة، وهو امتدادٌ لها كما أنّ البعدَ المكانيّ تابعٌ للجسم، وهو امتدادٌ لأقطاره، وكما أن قيامَ الدليلِ على تناهي هذه الأقطارِ يَمنع من إثباتِ بعدٍ مكانيّ وراءه، فإنّ قيامَ الدليلِ على تناهي الحركةِ من طرفيه يَمْنع من تقدير بعدٍ زماني وراءه وإن كان الوهم مُتَشبّثاً بخيالِه وتقديره، لا يَبْرَح عن ذلك. ولا فرق عند الغزالي بين البعد الزمانيّ الذي تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة **إلى قبل وبعد**. وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارةُ عنه - عند الإضافة - **إلى فوق وتحت**.

وفي (تهافت التهافت) يعترف ابن رشد بأنَّ تلازمَ الحركةِ والزمانِ صحيح، وأن الزمانَ هو شيءٌ يفعله الذهنُ في الحركة، ولكنّ الحركة ليست تَبْطُل ولا الزمان، لأنه ليس يَمتنع وجودُ الزمانِ إلا مع الموجودات التي لا تَقبل الحركة، وأما وجود الموجوداتِ المُتَحَرّكة أو تقديرُ وجودها فيلحقُها الزمان ضرورةً. وأما توهُّم القَبْلِية والبَعْدية في الحركة المُحْدَثَة فشيءٌ موجود في جوهرِها، فإنه ليس يُمْكِن أن يكونَ حركةٌ مُحْدَثةٌ إلا في زمان. . . وكذلك لا يمكن أن يُتَصَوّرَ زمانٌ له

طرَفٌ ليس هو نهايةً لزمانٍ آخر، إذ كان حَدّ الآن: **أنه الشيءُ الذي هو نهايةٌ للماضي ومبدأٌ للمستقبل**، لأن الآن هو الحاضر؛ والحاضرُ هو وسطٌ، ضرورةً، بين الماضي والمستقبل؛ وتَصَوُّرُ حاضر ليس قبله ماضٍ هو مُحال. وواضحٌ أن هذا الرأي الذي أعلنه ابنُ رشد عن حقيقةِ الزمانِ الحاضر يُخالِف ما ذَهَب إليه ابنُ حزم من أنّ الزمانَ الحاضرَ هو أولُ الأزمنة كلِّها، الماضِي منها والمستقبَل.

هذا ويذكر ابن رشد في (تهافُت التهافت) أيضاً أنّ الوجودَ نوعان: **أحدُهما** في طبيعةِ الحركة ـ وهذا لا يَنْفكُّ عن الزمان ـ **والآخر** ليس في طبيعةِ الحركة، وهذا أزلي وليس يَتَّصِف بالزمان. أما الذي في طبيعةِ الحركةِ فموجودٌ مَعْلومٌ بالحسِّ والعَقْل، وأما الذي ليس في طبيعةِ الحركة ولا التغيُّر فقد قام البُرهان على وجوده عند كلّ من يَعْترف بأنّ كلَّ مُتَحَرِّكٍ له مُحَرِّكٌ، وكل مفعولٍ له فاعل، وأن الأسبابَ المُحَرِّكةَ بعضَها بعضاً لا تَمُرُّ إلى غير نهاية بل تنتهي إلى سببٍ أوّل غيرِ مُتحرِّكٍ أصلاً، وقام البرهان أيضاً على أن الذي ليس في طبيعةِ الحركة هو العِلّةُ في الموجودِ الذي في طبيعةِ الحركة، وقام أيضاً البرهانُ على أنَّ الموجودَ الذي في طبيعة الحركةِ ليس يَنْفَكُّ عن الزمان، وأنّ الموجود الذي ليس في طبيعةِ الحركةِ ليس يَلْحقه الزمانُ أصلاً؛ وإذا كان ذلك كذلك فَتَقدُّمُ أحدِ المَوجودين على الآخر ـ أعني الذي ليس يَلْحقه الزمان ـ ليس تقدّماً زمانياً ولا تَقدُّمَ العلّةِ على المعلول اللذين هما من طبيعةِ الموجود المُتحَرِّك مثل تقدّم الشخصِ على ظلِّه.

مزالق الفلسفة

أَلْقى ابنُ خلدون نظرةً على بعض آراءِ الفلاسفةِ ومَذهبهم في تصوُّر الوجودِ وتعليل مُكَوّناتِه كزعمهم أنّ الوجودَ كلَّه ـ الحِسّي منه وما وراء الحسّي ـ تُدرَكُ ذواتُه وأحْوالُه بأسبابها وعِللها بالأنظارِ الفكريةِ والأقيسة العَقلية، **وأنَّ تصحيحَ العقائدِ الإيمانية إنما هو من قِبَلِ النظر لا من جهةِ السمع**، وحاصلُ مدارِكهم في الوجود على الجُمْلةِ أنّهم عَثَروا أولاً على الجسم السّفليّ بحُكمْ الشهود والحِسّ، ثم تَرقّى إدراكُهم قليلاً فَشعروا بوجودِ النفسِ مِنْ قِبَلِ الحركةِ والحسِّ بالحيوانات،

ثم أحسّوا من قوى النفسِ بسلطانِ العقل، ووجَب عندهم أن يكون للفلك نفسٌ وعقلٌ كالإنسان. . . وزَعموا أن السعادةَ في إدراكِ الوجود على هذا النّحوِ، مع تهذيبِ النفس وتخلُّقها بالفضائلِ، وأنّ ذلك ممكنٌ للإنسان لتمييزِه بين الفضيلةِ والرذيلةِ من الأفعالِ بمقتضى عقلِه ونظرِه وميلِه إلى المحمود، واجتنابِه للمذموم بفطرته، وأنّ ذلك إذا حَصَلَ للنفس حَصَلَت لها البهجةُ واللّذة، وأن الجهلَ بذلك هو الشقاءُ السرمدي.

وتَصَدّى ابنُ خلدون لنقدِ جملةٍ من أقاويلِ الفَلاسفةِ في الإلهيات والعلم الطبيعيّ وشَكّك في براهينهم التي يَدْعَمون بها مزاعمهم في الموجوداتِ الجسمانية والموجوداتِ التي وراء الحِسّ ـ وهي الروحانيات ـ التي لا يمكن التوصل إليها ولا البُرهان، لأن تجريدَ المعقولاتِ من الموجوداتِ الخارجية الشخصية إنما هو ممكنٌ فيما هو مُدْرَكٌ لنا، ونحن لا نُدرِك الذواتَ الروحانيةَ حتى نُجَرِّد منها ماهياتٍ أخرى بحجابِ الحسِّ الذي بيننا وبينها فلا يتأتّى لنا برهانٌ عليها ولا مَدْرَك لنا في إثباتِ وجودِها على الجُملة إلا ما نَجده بين جَنْبينا من أمرِ النفسِ الإنسانيةِ وأحوالِ مداركها، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانيةٌ لكلِّ أحدٍ، وما وراء ذلك من حقيقتِها وصفاتِها فأمرٌ غامضٌ لا سبيل إلى الوقوفِ عليه. وقد صَرَّح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى **أنّ ما لا مادّةَ له لا يمكن البرهانُ عليه، لأن مُقدِّماتِ البرهانِ من شرطها أن تكونَ ذاتيةً**، وقال كبيرهم **أفلاطون**: إن الإلهياتِ لا يوصل فيها إلى يقينٍ، وإنما يقال فيها بالأحقِّ والأَوْلَى، يعني الظنّ.

وشكَّك ابنُ خلدون أيضاً فيما زعموه من أنَّ السعادةَ تَحْصُل بإدراكِ الموجوداتِ على ما هيَ عليه بتلك البراهينِ، وأنَّ الإنسانَ مستقِلٌّ بتهذيبِ نفسه وإصلاحها.

والخلاصةُ أنّ ابنَ خلدون لم يَجِد في الفلسفةِ من فائدةٍ إلا ثمرةً واحدةً منها، وهي شحذُ الذهنِ في ترتيبِ الأدلّة والحِجاج لتحصيلِ مَلَكةِ الجَوْدة والصوابِ في البراهين، وذلك أن نَظْمَ المقاييس وتركيبَها على وجه الإحكامِ والاتقانِ هو ـ في

نظره ـ كما شرطوه في صناعتهم المنطقية، وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية، وهم كثيراً ما يَستعملونها في علومهم الحِكْمية من الطبيعيات والرياضياتِ وما بَعْدها. . . لأنها وإن كانت غيرَ وافيةٍ بمقصودهم، فهي أصحُّ ما عَلِمْناه من قوانينِ الأنظار.

بوادر فكرية تلفت النظر

يَتَضَمّن هذا الكتابُ نصوصاً فلسفيةً تحتوي على أفكارٍ ونظريات رائدة تتجلّى فيها سلامة التفكير، وبعدُ النظر، والرغبةُ في ارتياد آفاقٍ بعيدة من أجل فَهْمِ الوجودِ ومُحاولة تفسيره؛ وقدّمنا فيما سبق جُملةً من تلك الأفكارِ والنظرياتِ التي يَجدها القارىءُ مُفَصَّلَةً في قسم النصوص.

وأحبُّ أن أشير هُنا، بصفةٍ خاصة، إلى التصوّراتِ التي ارتسمت في فكر أحمد بن محمد مسكويه وبعض من سبقه عن مراتِب الموجوداتِ في سُلّم التطور وآفاقه، وهي تصوراتٌ لا تخلو من طرافةٍ وجِدّة، وَرَدَت في كتابه (تهذيب الأخلاق) ثم تَناولها من بَعْده أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون ونقلها من رحابِ التفكير التأمُّلي إلى مجالِ الفحص النظري.

يَذهب مسكويه إلى أنَّ الأجسامَ الطبيعيةَ كلَّها تشترك في الحَدِّ الذي يَعُمُّها ثم تتفاضل بقبولِ الآثارِ الشريفةِ والصُّور التي تَحْدُث فيها، وعلى قدر قبولِ الأجسام الطبيعية لهذه الآثار يكون التطوّر والانتقالُ من أفقٍ إلى آخر على ترتيبٍ مُحْكَم يَنتظم به الاتّصال بين مستوياتِ الجَماد والنّباتِ والحيوان حتى ينتهي الأمرُ إلى أُفُق الإنسانِ الذي يَقْبَل التأديبَ، ويصيرُ بقَبوله الأدب ذا فضيلةٍ يَتميزُ بها عن سائرِ الحيواناتِ الأُخَر، وهي فضيلةٌ قِوامُها العقلُ والتمييزُ والنُّطق، فإذا أدركَ هذه المرتبةَ تَحَرّكَ إلى المعارِف واشتاق إلى العلوم، وحَدَثتْ له قُوى وملكاتٌ ومواهبُ من الله ـ عزّ وجل ـ يَقتدر بها على الترقّي في هذه المَرْتبة أيضاً.

وتناول ابن خلدون هذه الفكرة وتأمّلها ثم أفْرغها في قالَبٍ جديد يُوَضّح منحاها وفَحْواها.

بَدَأ صاحبُ (المقدّمة) بالكلامِ على عالم العناصر المُشاهدة واستعدادِ كلّ واحدٍ منها إلى أن يَستحيلَ إلى ما يليه صاعداً وهابطاً، ثم وجّه أنظارنا إلى عالم التكوين وكيف ابتدأ من المعادنِ ثم النباتِ ثم الحيوانِ على هيئةٍ بديعة من التدريج: فآخِرُ أُفقِ المعادنِ مُتّصلٌ بأولِ أفق النبات. . . وآخر أُفُق النباتِ متّصلٌ بأول أُفُقِ الحيوانِ الذي يَتّسع ويَنتهي في تدريج التكوينِ إلى الإنسانِ صاحِب الفكرِ والروية، ترتفع إليه من عالَم القِرَدة الذي اجتمع فيه الحِسُّ والإدراكُ ولم يَنْته إلى الرَّوِيَّةِ والفِكْر بالفعل. ومعنى الاتصال في هذه المُكَوَّنات أن آخِرَ كلٍّ أُفُق مستعدٌّ بالاستعدادِ القريب لأن يصير أول أفقِ الذي بَعده.

أليست هذه الأفكارُ بادِرَة سابقةً لنظرية تطوّرِ الأنواعِ قبل أن تدخل إلى مجالِ الاختبارِ والتّجريب في القرن التاسِع عَشر وما تلاه؟

خامساً ـ علماء السياسات والنُّظُم والأخلاق

كان العلمُ المدنيّ ـ وهو تدبيرُ المنزل والمَدينة والدولة ـ فرعاً من فروع الفلسفةِ، يُعْنَى بالأخلاقِ والسياسة والتربيةِ المدنية بوجه عام.

والعلمُ المدني ـ كما يقـول الفارابي في (إحصاء العلوم) ـ يَفْحص عن أصنافِ الأفعالِ والسُّنَنِ الإرادية وعن المَلكاتِ والأخلاق والسجايا والشِّيمِ التي عنها تكون تلك الأفعالُ والسُّنَنُ، وعن الغاياتِ التي لأجلها تَفْعل، وهذا العلمُ قسمان: قسمٌ نظريٌّ يَبْحث في تعريف السعادةِ وإحصاءِ الأفعالِ الإرادية الكُلّية، وقسمٌ عَمَليٌّ يَشْتمل على وجهِ تَرتيب الشيمِ والسير الفاضلةِ في المُدنِ والأمم.

ولما كانت مكارمُ الأخلاقِ من الدعائم التي تَقومُ عليها المعاملاتُ المدنيةُ في شريعةِ الإسلام وتَعْمل العباداتُ على تثبيتها في النفوس، فإنّ العلماءَ والحكماءَ

أوْلَوْها عنايةً خاصّةً ففصَّلوا مُجمَلها، وأجالوا فيها النّظرَ؛ فمنهم من اقتصر على استنباطِ القوانين الخُلقية من أصولِ الشريعةِ وبيانِ الفضائلِ التي من شأنها أن تنفع الناس - أفراداً وجماعات - في دنياهم وأن تمهِّدَ لهم سُبُلَ الرضا والنجاةِ في الآخرة؛ ومنهم من تَوَسّع في ذلك بتقليبِ النظر في آراء الفلاسفةِ والحكماءِ في الأخلاقِ والسلوك محاولين التوفيقَ بينها وبينَ ما وَرَد في أصولِ الشريعة؛ وذلك من مُنْطَلَق اقتناعهم بأن القِيَمَ الإنسانيةَ واحدةٌ في جوهرها وإن اختلفت المناهج والعاداتُ والعَقائد.

وأبرز ممثلٍ للطائفةِ الأولى هو القاضي أبو الحسن الماوردي وأبو محمد ابن حزم الأندلسي، وهما مع ذلك قد تَأثّرا إلى حَدٍّ ما بآراء الفلاسفةِ ومناهِجهم. وأما الطائفةُ الثانية فيُمَثّلها، على الخصوصِ، الراغبُ الأصفهاني، وأبوالحَسن العامري، ومسكويه، والغزالي. وانْفَرد ابن خلدون من بين هؤلاء بمَنْهجه الاجتماعي وحرصِه على ربطِ الأخلاقِ بتطوُّر العُمران البشريّ وتَغَيُّر أحوالِ الاجتماع والاقتصادِ والسياسة، وما يَعتري الحضارة من تقلباتٍ وصعودٍ وهبوط.

وقد أثبتنا في هذا الكتاب لهؤلاء ولغيرهم، نصوصاً يظهر فيها ما بَذَله الكثيرُ منهم من جهودٍ ومحاولات من أَجل التوفيق بين المنهجِ الخُلُقي الإسلاميّ ومذاهب الفلاسفةِ والحكماء، وسنعرض فيما بعد ملاحظاتٍ تَنْصَبّ بالخصوصِ على الفكرِ السياسي الإسلامي.

وتَجْدُر الإشارةُ في هذا الباب إلى ما انفرد به العلماء والحكماء المسلمون من اهتمامٍ خاص بالآداب المهنية التي يُسميها الغربيون **بالديونتولوجيا**، فقد رتّبوا للمِهَن العلميةِ والعملية طائفةً من الآداب والأخلاقياتِ التي ينبغي مراعاتُها في التعليمِ والتعلُّم، والانتفاعِ بالكُتُب، والتعامُلِ معها، وفي مزاولةِ الطبِّ والعلاج، هذا فضلاً عن النظراتِ الصائبة التي ألقاها بعضُهم على شؤونِ التربية والتّعليم وتَهْذيب الصِّبية وما شابه ذلك.

سادساً ـ علماء الطبيعيات والرياضيات

أسهم علماءُ الطبيعياتِ والرياضيات والفلك والجغرافيا والاجتماعِ والأجناس إسهاماً بيّناً في تنظيم هذه العلوم وتَطويرها بالدراسة والبَحث والاختبارِ والتطبيقِ، وبذلك بَعثوا فيها الحياةَ في وقتٍ كانت حضارةُ اليونان قد آلت إلى الاضمحلال ولم يَبْقَ منها سوى رسومٍ وألغازٍ مُدَوّنة فيما خَلّفوه من كتب بقيت مبعثرةً في الخزاناتِ هنا وهناك إلى أن امتدّت إليها يد الإحياءِ، ترجمةً وتفسيراً وتعليقاً، في عنفوانِ الحضارةِ الإسلامية.

ولم يَتْرك العلماءُ والدارسون المسلمون ميداناً من ميادين العلوم إلا وكان لهم فيه جولاتٌ واستطلاعاتٌ اتّسمت في الغالِب بالتمحيص والتدقيق. وقد انتقينا شذراتٍ من أبحاث هؤلاء العلماء ونظرياتِهم يَتبيّن منها مَنهجُهم وأسلوبُهم في معالجة المسائِل العلمية. والنصوص التي اخترناها تشتمل على منتخباتٍ من كتابِ المناظِر لابن الهَيثم في علمِ البصريات، وبعضِ مؤلفاتِ البيروني في الرياضياتِ والفلك وعاداتِ الأمم، وكتابِ «التصريف» للزهراوي، و«الكلّيات» لابنِ رشد، و«شرحِ كتاب التشريح» لابن النفيس الذي يَكْشف فيه عن سِرّ الدورة الدموية الصغرى، وكتاب «المهذّب في أمراضِ العَين» لابن النفيس أيضاً، وكتابِ «أحسن التقاسيم» للمقدسي ونصّ من (شرحِ المواقف) للشريفِ الجرجاني في سبب تَكَوُّن الجبال وحركةِ الأرض، وغيرِ ذلك من النصوصِ التي ظهر لنا أنّها تتوافر على شروطِ النظر العِلميّ. وهي على كلّ حال بمثابةِ نماذجَ تُعطي صورةً عن اهتماماتِ العلماءِ واتجاهاتِ أبحاثهم التي تَضُمّها آلافُ المُصَنّفاتِ، وتُرجم معظمها إلى اللغات الأوروبية، وكان لها أثر في تطورِ العلم العالمي وفي انبثاق ما يسمى بعصر النهضة في أوروبا.

سابعاً ـ علماء اللغة وفنهها

نظراً لأهمية التراثِ الضّخم الذي خَلّفه علماءُ اللغة بجميع فروعها ومناحيها

رأينا أن نضيفَ بعضاً من الآراء والإشاراتِ في مجالِ علم اللغة، ومن ذلك ما نَبّه إليه الفارابي وبَسَطه في (كتاب الحروف) عن أصلِ اللغة وتَدَرُّجها من الإشارة إلى التصويتِ والعبارة عن المحسوساتِ، ثم إلى حدوثِ الحروفِ والألفاظ من طريقِ المواضعة والاصطلاح عند كلّ جماعة إنسانية. ومن ذلك أيضاً ما قَرّره ابنُ خلدون في (المقدّمة) من أن اللغاتِ كلَّها مَلَكاتٌ شبيهةٌ بالصناعة، إذ هي مَلَكات في اللسانِ للعبارة عن المعاني؛ وجودتُها وقصورُها بحسب تمام المَلَكَة أو نُقصانها، لا بالنظر إلى المفرداتِ، وإنما هو بالنظرِ إلى التراكيب.

ومن قبيلِ ذلك أيضاً رأيٌ لابنِ جنّي وَرَد في (الخصائص) عن أصلِ اللغةِ، وهل هي إلهامٌ أم اصطلاح؟ وبَحْثٌ لأبي هلال العسكري في فروق اللغة يُشير فيه إلى أن كلّ اسمَيْن يَجريان على معنى من المعاني وعينٍ من الأعيان في لغةٍ واحدة، فإن كلّ واحدٍ منها يقتضي خلافَ ما يَقتضيه الآخر، وإلا لكان الثاني فضلاً لا يُحْتاج إليه، وأنّ اللفظ الواحد لا يجوز أن يَدُلّ على معنَيين كما لا يجوز أن يكون اللفظانِ يدلاّن على معنى واحد لأن في ذلك تكثيراً للغة بما لا فائدة فيه.

نظرة نقدية
على سبيل وَصْل الماضي بالحاضر

الفلسفة والحكمة

دَرَجَ عددٌ من مفكّري الإسلام على تَسمية الفلسفة **بالحكمة**، وهذا إمّا من بابِ إطلاقِ الجُزء على الكلّ، وإمّا تَحرّزاً من نقمة خصومِ الفلسفة الذين كانوا يَجدون في هذه الصناعةِ تَحدّياً للعقيدةِ الدينية وإفساداً لها في نظرِهم. فلفظُ «**الحكمة**» لم يَكُن من شأنه أن يثيرَ في النفوسِ المخاوفَ التي قد يوحي بها لفظُ «**الفَلْسفة**»؛ فالحكمةُ مطلَبُ العُقلاءِ وحِلْيتُهم وضالّتُهم في كلِّ الشعوب والأُمِم، وقد مَجَّدَتْها الشرائعُ ووَقَّرتها المَدَنيات. وأما الفلسفةُ فاختراعٌ يوناني، لفظاً ومَنَهجاً وتَرتيباً، وأصلُها في لُغةِ الإغريق «**فيلوسوفيا**»، ومعناها **مَحَبّةُ الحكمة**، وهو اصطلاحٌ لفظي لا يقوم مقامَ الحَدّ؛ ومَحبّةُ الشيءِ لا تستلزم النظرَ المرتكزَ على التحليلِ والاستقراءِ والقياسِ، فهذه مهمّةُ المعارفِ العقلية، وأما المَحَبّةُ فهي إنما تَطمح إلى نيلِ المُشتهَى بالحِسِّ والمشاعِر لا بالإدراكِ المنطقي.

إن الفلسفةَ نشاطٌ عقليٌّ يَنحو إلى البحثِ في الموجوداتِ بذاتها ويُحاولُ معرفةَ ماهيتِها وأوائِلها وعلاقةِ بَعضِها ببعض. وغرضُ الفلسفة الكشفُ عن حقائقِ الوجود وفَهْمُ عِلَلِها وأسبابِها، وإثارةُ الأسئلةِ في سبيل ذلك دون انقطاع، فهي تبدأ بالانبهارِ أمام آياتِ الإبداعِ المتجدِّدِ وتنتهي إلى التدبُّر بعد استخلاص النتائج من المُقَدِّماتِ وفَحْصِ المحسوساتِ والمَعقولات، ولا عبرةَ بعد ذلك بما يُؤدي إليه البحثُ والنظرُ من غاياتٍ، إذ المنشودُ هي الحقيقةُ التي لا يمكن أن تكون إلا

نسبيةً، وفي بعضِ الأحيان ذَاتيةً، إذ الحقيقةُ المطلقةُ علمُها عند الحقِّ المطلَقِ الذي هو صانعُ الوجودِ ومدبِّرُ أمْرِه. ولأجل ذلك تَعدّدت المذاهبُ الفلسفيةُ وتباينت مناهجُ البَحْثِ والنظر.

وقد كانت الفلسفة في منهاجها القديم عبارةً عن علومٍ نظريةٍ وعمليةٍ متكاملةٍ يُسنِد بعضُها بعضاً ويُتَوَسَّلُ بها ـ في آخرِ المطاف ـ إلى اكتسابِ الحكمةِ المتمَثّلةِ في الكمالِ العَقليِّ والخُلقيِّ المُفْضي إلى الانسجامِ التامِّ مع العالم المَحْسوسِ والمَعقول. أما في عصرنا هذا فقد تَيَتَّمَتْ الفلسفةُ بعد أن فارقَتْها العلومُ الفلكيةُ والرياضية والطبيعية، واستقلَّت بنفسها، وتباهت بمناهجها التجريبيةِ ونَتائجها الإيجابية في كثيرٍ من الميادين.

يَتبين مما أسلفناه أنَّ الحكمةَ بمعناها الأصيلِ هي غايةُ كلّ نَظرٍ عَقلي، بل هي ثمرةُ الفَلسفةِ بوجهٍ من الوجوه.

يقول الراغبُ الأصفهاني: «الحكمةُ إصابةُ الحَقِّ بالعلمِ والعقلِ، فالحِكمةُ من الله تعالى معرفةُ الأشياءِ وإيجادُها على غايةِ الإحكام، ومن الإنسان معرفةُ الموجوداتِ وفِعلُ الخَيرات»[1] فها أنت تَرى كيف يَربط الأصفهاني الحكمةَ بالحقِّ والعلمِ والعقلِ مع صوابِ الحُكْمِ وسدادِ الفعل.

أما ديكارت، صاحبُ الشكِّ المنهجي، فقد قَصَرَ الحكمةَ على حصول المعرفة بحسب مستطاعِ الإنسان حيث قال: الحكمة هي «المعرفةُ التامّة بجميع الأشياء التي يُمكن أن يَعْرفها الإنسانُ إمّا لتصريفِ أمورِ عيشه والمحافظةِ على صحّته أو للابتكارِ في جميع الفنون»[2]. فالحكمةُ بهذا المعنى يَقتصر أمرُها على صاحبِها ولا يتعدّى فعلُها إلى الغيرِ إلاّ بقدرٍ ضئيلٍ يترتّب على ما قد يَجنيه الغيرُ مما يَبْتكره الحكيمُ في الصناعاتِ والفنون إن هو ابتكر شيئاً.

---

(1) الأصفهاني في «الذريعة» ص 126

(2) انظر: A. Lalande; Vocabulaire technique et critique de la philosophie; PUF. 13e édition (Paris, 1980) p.941.

فكلام الراغب الأصفهاني على هذا أجمعُ وأشمل. وربّما كان الأمر في ذلك راجعاً إلى اختلافِ معنى اللفظين العربي واللاتيني، فالحكمةُ في لغة العرب مشتركةُ الجِذْر مع لفظي الحُكْم والإحكام، والألفاظ الثلاثة تُشير جميعاً إلى العقل وتَصدر عنه وتَزِن بميزانه وتُفيد من تجاربه، ويتعدّى فعلُها إلى الغير من أجلِ النفع والإفادة بالحقّ والصواب.

أما اللّفظ اللاّتيني **Sapientia** فمعناه الأصلي المعرفة.

والمعرفة ـ في اللّغة العربية وفي غيرِها من اللّغات ـ اسمٌ مشترك يكتنفه غموضٌ ما، ومعناه العامُّ تحصيلُ ما ينفع ويفيد من علمٍ وصناعة وحِيَلٍ وتجارب، ومعناه الخاصّ تمييزُ الأشياء والتحقُّقُ من كلّ شيء بذاته وصفاتِه كمعرفة الطريقِ ومعرفةِ الخيرِ ومعرفةِ الصديق. هذا والمعرفة العلمية هي غير المعرفة الصوفية، فالأولى مكانُها العقل وطريقُها التجربة ودليلُها البرهان، والثانية مكانُها القلبُ وطريقُها المجاهدة. والمعرفةُ منها غريزيةٌ تستوي فيها حظوظُ الناس، ومنها مكتسبةٌ تنمو وتزداد بإدامةِ النّظرِ وتشغيلِ الفكر وتدريبِ العقل.

ونعود إلى الحكمةِ بمعناها اللّغوي الأصيل لنقول: إنّها قديمة قِدَمَ الإنسان العاقل، وإنّما تَجري عليها سُنَن التطورِ تبعاً لتعاقبِ العصور واختلافِ الشعوب في التقاليد وأنماطِ الحضارة ومفاهيمِ القيم المثلى ومعاييرِ الأخلاقِ وطرائق الاجتماع الإنساني.

وأما الحكمة بمعنى الفلسفة فقد انتظمَ أمرها في بلاد اليونان قبل ميلاد المَسيح بقُرون[1]، فهناك وُضِعت لها الأصولُ ورُتِّبت القواعدُ وجُرّبت المناهج

(1) بدأ نوعٌ من التفكير الفلسفي يظهر في بلاد اليونان في القرن السادس قبل ميلاد المسيح بظهور ثلاثة رجال من أهل ملطية هم: طاليس وأنكسمندروس وأنكسيمنيس الذين اتجهوا إلى النّظر في الكون نظراً يعتمد ـ إلى حدّ ما ـ على العقل، فقد ذَهب طاليس إلى أن الماءَ هو أصل الموجودات. ومع ذلك لم يتخلص هؤلاء الفلاسفة الملطيون الثلاثة ـ كلّيةً ـ من تأثير الأقاويل الأسطورية.

حتّى صارت نظاماً معرفياً متراصّاً يتباحث حوله الشيوخُ والطّلاّبُ من عشّاقِ الحكمةِ على اختلاف مشاربهم في النّظر ومنازِعِهم في المطارحةِ والجدلِ ومراتِبِهم من الاستدلال والمقارعة بالبرهانِ أو بمجرّد التمويه السوفسطائي أو الفصاحةِ الخَطابية، وكلٌّ ذلك مع ما تُحدِثه تقلّباتُ البيئةِ الاجتماعية والسياسية والعسكرية من تأثيرٍ على اتّجاهاتِ الفكر.

وقدماءُ اليونانيين الذين هم أساتذة العالم في الفلسفة المنهجية بلا منازع، لم يكونوا بمعزلٍ عن تأثيرِ شعوبٍ أخرى سَبقتهم إلى النّظرِ في آيات الكون بمنهج مختلفٍ فتوافرت لها مبادىءُ علومٍ وأصولُ معارفَ من فلكٍ ورياضيات وطبّ وحكمةٍ وتدبير ممالك، فأفاد منها اليونانيون بعد أن عرفوها وطوّروا مناهجَ البحث فيها بتغليبِ العقلِ والتزامِ المنطق بعد مرحلةٍ سادت بينهم فيها الخرافاتُ والأساطيرُ التي تألّفَ منها أدبٌ غنائي ومَلْحمي ومسرحي غزير.

وقد يتجاهل بعضُ مؤرخي الحضارةِ والفكرِ في هذا العصر أثرَ شعوبٍ أخرى في يَقظةِ اليونان المبكّرة، وإلى هؤلاء يوجّهُ اللّومَ مؤرخُ العلوم جورج سارتون بقوله: «فمن سذاجةِ الأطفالِ أن نفترض أنّ العلمَ بدأ في بلاد الإغريق، فإنّ «المُعجزة» اليونانيةَ سبقتها آلافُ الجهودِ العلميةِ في مصرَ وبلادِ ما بين النهرين وغيرِهما من الأقاليم. فالعلمُ اليوناني كان إحياءً أكثرَ منه اختراعاً، وكفانا سوءاً أننا أخفينا الأصولَ الشرقيةَ التي لم يكن التقدّمُ الهليني مستطاعاً بدونها»[1].

ومثلُ هذا يُمكن أن يقالَ عن انبثاقِ النهضة الأوروبية في إيطاليا وانتقالِها بعد ذلك إلى ألمانيا وفرنسا وهولاندا مُبشّرةً بدعوةٍ تُبْرِز قيمةَ الإنسانِ في بعثِ الحضارات ودفعِ حركة الفكر والعلمِ إلى الأمام بعيداً عن جمودِ المدرسيين الكهنوتيين الذين طالما عرقلوا تقدُّمَ كلِّ نشاطٍ عقلي في أوروبا العصور الوسطى.

---

(1) g.Sarton جورج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة لفيف من الأساتذة، دار المعارف (القاهرة 1957) ص 20_21.

وهذه النهضةُ الأوروبية التي مَهَّدت الطريقَ للثورة العلمية لم تَنبثق من عينِ الظلام أو من هُوة الفراغ، بل إنها كانت في كثير من جوانبها امتداداً لنهضةٍ علمية وفكرية سبقت إلى الظهورِ في بلاد الإسلام وارتكزت بدورها على تراثِ مَنْ سَلَفَ من أهلِ اليونانِ والهندِ وفارس، وعَمِلت على توضيح غامضهِ وتوسيع ضيّقه وإكمال نقصِه من غير أن تتنكّر للينابيع الأولى التي استقت منها. وبذلك فإن البُعدَ الروحيّ والإنسانيّ والعقلي الذي مَيّز الفكرَ الفلسفيَّ الإسلامي لم يلبث أن صار جزءاً من تراثِ أوروبا ـ حسب عبارة (آلان دي ليبيرا) ـ الذي يضيف في كتابه التفكير في العصر الوسيط): أنّ هذا البعدَ يتألّف من فكرتين: **أولاهما** البحث عن الحقيقةِ بحثاً شمولياً تشاركُ فيه أطرافٌ متعددة، والثانية الصيرورةُ الفكرية والخُلُقية للإنسان، ففلاسفة الإسلام قد أَوْلوا كاملَ العناية لمسألتين: **أولاهما** التوفيق بين فكرِ أفلاطون وأرسطو، والثانية التوفيقُ بين تعاليم الأنبياء ودروس الفلسفة الإغريقية. وأما التأثيرُ المباشرُ الأولُ الذي أَحْدثه الفكرُ الإسلاميّ في أوروبا العصور الوسطى فيتمثّلُ ـ حسب قول دي ليبيرا ـ في النّهم في المعرفةِ والاهتمامِ الموسوعيّ المتعدّدِ المعارف الذي لا تَقف دونَه الحدودُ ولا يعوقه اختلافُ اللّغاتِ والأجناس والمذاهب؛ وأما التأثير الثاني ـ وهو مرتبطٌ بالأول ـ فيتجلّى في النظرِ إلى التوجُّه الإنسانيّ نظرةً خُلقية وعَقليةً؛ وبذلك فإنّ فلاسفةَ أوروبا العصور الوسطى مدينون للفارابي وابنِ رشد بالفكرة المبنية على اعتبارِ نشاطِ الفكرِ مواكِباً للنموِّ الرّوحي في الكائن، وهي أطروحة جديدة أعطت النشاطَ الفكري بعداً مزدوجاً يتألّف من الفعلِ والتأمل[1].

والتي يَنبغي استنتاجه من هذه الأفكارِ التي عرضها دي ليبيرا ـ وهو من الدارسين المختصين بتاريخِ العصور الوسطى ـ أن الفكرَ الإنسانيّ هو بمثابة نهرٍ منسابٍ مُتعدّدِ الروافد، فكما أن الفلسفةَ والعلومَ العقليةَ الإسلامية كانت امتداداً لجهود حُكماءِ الإغريقِ وغيرِهم، فإنَّ النَّهْضةَ الأوروبية هي امتدادٌ لمُنجزاتِ الفكر

---

(1) Alain de Libera; Penser au moyen Age. Seuil (Paris 1991) pp.139-142.

الإسلامي الذي هَضَم تُراثَ من سبقوه وأضفى عليه طابعاً مميزاً خَلّاقاً، فالامتداد لا يعني هنا مُجرَّد مَدٍّ قنطرةِ العبور ورَسْم خَطِّ النقلِ من نقطةٍ إلى أخرى، بل إنه حركةٌ متفاعلةٌ وفاعلةٌ يَعْتمد عليها بنيانُ الحضارةِ والثقافة الإنسانية.

الأخلاقُ سلوك ومعرفة

الأخلاقُ اسمٌ جامع يُطْلَقُ في لغةِ العرب على الفضائلِ والرذائل وكلِّ ما يَصدر عن الإنسان في محيطه الاجتماعي من خيرٍ أو شرّ، من حَسَنٍ أو قبيح.

وقد أدّى تواترُ النظرِ في سلوكِ الإنسانِ وطبيعتِه وأفعالِه الإرادية والعَفوية وتعامُلِه مع الآخرين إلى نشوءِ عِلْم الأخلاق وفلسفةِ الأخلاق. **فالعلمُ** يُعْنى أكثرَ شيءٍ بوَصْف أخلاقِ الذات مُحاولاً تصنيفها وتمييز المحمود منها والمَذموم وبيانَ أصنافِها وأثرِها بحَسَب الأعرافِ المُتواضَعِ عليها في مجتمع ما وعصرٍ ما. **أما فلسفةُ الأخلاق** فإنها تَذهب إلى ما هو أبعدُ من ذلك من حيث إنها تُعنَى ببحثِ العِلَل والأسبابِ التي من أجلِها يُعَدُّ هذا الخُلُقُ جميلاً أو قبيحاً مع محاولةِ تفسير ظواهرِ السلوكِ البشريّ في شتى أوضاعِه وتوجُّهاته، وذلك باستقراءِ النفسِ الإنسانيةِ جُهدَ المستطاع والكَشفِ عن خباياها ومعرفةِ تفاعلِ قُواها المختلفة التي حَصَرَها الأقدمون في ثلاثٍ: القوة الشهوية، والقوة الغضبية، والقوة النُّطقية، وهو ما يُمكن تلخيصُه بلغةِ عصرنا في هذه الكلماتِ؛ تنازعُ العقلِ والغرائز وما يَترتّب عليه من نتائجَ سلبيةٍ أو إيجابيةٍ تطبع سلوكَ الفرد وأخلاق المجتمع في عصرٍ من العصور.

عُني حكماءُ الإسلام بمسألة الأخلاق وكان مَدَدَهم في ذلك روحُ الشريعةِ أولاً، ثم ما تأدّى إليهم من التُّراثِ اليوناني ومن حكمةِ الفُرس والهندِ، مع مراعاةِ أحوالِ عَصرِهم وتَقَلُّباتِه الاجتماعيةِ والسياسيةِ والاقتصادية.

وقد كان على هؤلاء الحكماءِ والدارسين أن يخوضوا في أبحاثِهم المُتعلّقةِ بعلْمِ الأخلاقِ تَجربةً مُثيرةً فرضَتْها محاولةُ التَّوفيقِ بين مختلِف تلك العناصرِ، وذلك أن النظامَ الخُلقِي الإسلامي يَنبني في أساسِه على الوازِع الديني أي صَوتِ الوِجدانِ الذي يُوجِّه صاحبَه ويُراقِبُ سلوكَه مع خالِقه ومع نفسه وتجاه مُجْتمعه

وَفقاً لتعاليم القرآنِ والسنَّة النبوية، وهما يقومان على دَعامَتين رئيسيتين: الإيمانِ والاستقامةِ وما يَترتَّب عليهما من اعتقادٍ وفعلٍ واحتسابِ الأجرِ والثواب. والإيمانُ والاستقامةُ إنما يَتمّان بالتزامِ نَهْج التوحيدِ المُطلقِ مع جملةٍ من الفضائلِ العَملية والإيجابية التي يعود نفعُها على صاحِبها وعلى أفرادِ الجماعة كلّها، ومن هذه الفضائلِ: مراعاةُ الحقِّ والبرِّ والعدلِ والأمانةِ والنَّصيحةِ والصّدقِ في القولِ والعمل والإحسان والبذلِ في سبيلِ الصالح العامّ؛ وجماعُ ذلك كلِّه التقوى التي هي قِوامُ الوازعِ الديني ومقياسُ المفاضلة بين الناس.

والأخلاقُ الفاضلةُ لا تُلْتَمس ـ حسبَ المفهوم الإسلامي ـ لِذاتها فَقط، أي لأجلِ نَيلِ السعادةِ في الدنيا والآخرة، بلْ تُطْلَب أيضاً بحُكْمِ الواجب من حيث تَرتبط بها مصلحةُ الجماعةِ ويَتوقّف عليها تَعاونُ أفرادِها واستقرارِ أحوالها.

أما حُكماءُ اليونان، ولا سيما سقراط وأفلاطون وأرسطو، فيذهبون ـ على وَجْه الإجمال ـ إلى أنَّ المعرفةَ هي أمُّ الفضيلةِ، وهي الطريقُ إليها، وأن الفضائلَ يُمكن اكتسابُها من طريقِ المِران ومُغالَبةِ الغرائزِ وإعمالِ الفكر، وأنَّ الفضيلةَ هي مبدأ الكمالِ المُوَصِّل إلى السعادةِ والخيرِ الأسمى، والرذيلةَ هي مبدأُ النقصان، وأنَّ الحكمةَ هي جماعُ الفضائلِ كُلِّها من شجاعةٍ وعِفَّةٍ وعَدْل، على أن لا يَقع فيها إفراطٌ ولا تَفريط، إذ الزيادةُ أو النقصانُ في كلّ فضيلةٍ يَجعلها تنقلب إلى رذيلة؛ والسّعادةُ التي هي ثمرةُ الفضائلِ إنما تُطْلَبُ لذاتِها ولِما يَحْصُل عنها من لَذّةٍ ومَعرفةٍ وخير.

وقد أخذ جلّ حكماءِ الإسلام بما تَقَدّم من أفكار، وبَرَع كثيرٌ منهم في التوفيقِ بينها وبين النّظامِ الخُلقي الإسلامي كما يَتبيّن من النصوصِ المختارة التي نَعرِضها في هذا الكتاب.

تعريف الأخلاق

الرأيُ المتّفَقُ عليه بينَ الحكماءِ هوَ أنَّ الخُلُقَ حالٌ للنفس داعيةٌ لها إلى أفعالها من غيرِ فِكْرٍ ولا رَوِية؛ وقد يُفْهم من هذا القولِ أنَّ الخُلُقَ طبيعةٌ راسخةٌ في

النفس، خاضعةٌ لمزاج الإنسانِ ونابعةٌ من فطرته الأولى يَصْدُر عنها بصفةٍ عَفْوية بحَيث يَصعب أو يَمتنع تغييرُها، مع أنَّ المذهبَ الإسلامي العامّ يقول بإمكانِ تَغييرِ الأخلاقِ المَذمومة واكتسابِ الفضائلِ بالتَّعلُّم والممارسة.

ويَبدو أنه لا بدَّ لنا هنا من التمييزِ بين لَفْظِ «الخُلُق» ـ بصيغة الإفراد ـ، و«الأخلاق» بصيغةِ الجَمع. فالخُلُق طبيعةٌ أُولى ملازمةٌ للنفسِ يُفْطَرُ عليها الإنسانُ ويَصدر عنها كلُّ فردٍ في أفعاله. أما «الأخلاقُ» فهي جملةُ قواعدِ السلوكِ المُتعارَفِ عليها في محيطٍ إنسانيّ مُعَينٍ وامتدادٍ زَمنيّ محدود، وهذه القواعدُ تَفْترضُ أن يتكيّفَ معها الجميعُ بقَدْرِ الوُسعِ لضرورة انتظام أحوالِ الاجتماعِ الإنسانيّ وجَريانها على نَسَقٍ مقبول، وهذا النَّسَقُ هو الأصلُ في القوانينِ والأعرافِ والمُواضَعات الإنسانية. ومن هنا يَتّضِحُ لنا ما ذهب إليه الحكماءُ من أنّ الأخلاقَ منها ما هو طَبيعيٌّ متأصّلٌ في فِطْرةِ الإنسان، ومنها ما هو مُكتَسَبٌ وقابلٌ للتغييرِ بالتعوُّدِ وتكرارِ الفعلِ وملازمةِ تهذيب النفسِ وحَمْلِها على اقتناءِ ما يَتعارَف عليه الناسُ من فضائلَ ومحامد. ويُشبه أن يكون هذا الفَهمُ قريباً من الرأي القائلِ بنِسبيةِ الأخلاقِ وقَبولها للتغيير واختلافِها باختلافِ الأُمَم والحَضاراتِ والعصور.

ومع ذلك هلْ يُمكن الجَزْمُ بوجود قِيمٍ خُلُقيةٍ ثابتة يُجْمِع عليها الناسُ على اختلافِ أجناسِهم وحضاراتِهم من غير أن يَتغيَّرَ النظَرُ إليها بسبب تقلُّباتِ أحوالِ العُمرانِ البشري وتَعاقُبِ الأزمانِ وما يَطرأ عليها من تَحوُّلاتٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ واقتصاديةٍ، ومكتشفاتٍ علمية وتقنولوجية؟.

ليس الجوابُ على هذا السؤال بالأمرِ الهَيِّن، فنحن إذْ نُسَلّم بحصولِ الاتّفاقِ بينَ الشعوب التي لها نصيبٌ من المعرفةِ والحَضارة على اعتبارِ **الحكمةِ والحَقّ والعَدل والخيرِ** قِيماً خُلقيةً وإنسانيةً ثابتةً يَطمحُ إليها الناسُ ويُمَجّدونها حَتّى ولو لم يكونوا ملتزمين بها في حياتِهم الخَاصّةِ والعامّة، فإننا نجد مع ذلك اختلافاً ما في تَفسيرِ هذه القِيمِ سواءٌ في مجالِ النّظرِ الفكريّ أو في ميدانِ التطبيق العملي، وذلك بحكم تأثير العقائد الدينية والتقاليد الاجتماعية وظروفِ المعاش ومستوى المعارف

وما إلى ذلك. وكم كان ول ديورانت على حقّ حينما قال: «المُجتمع لا يقوم على المُثُلِ العليا بل على طبيعة الإنسان، أمّا مُثُلُه العليا فهي أشبه بمحاولةٍ لإخفاءِ طبيعته عن نفسه وعن العالم»[1].

على أنّنا إذا نظرنا ـ مثلاً ـ إلى النظام الخلقيّ الذي أقامته الشريعةُ على أُسسِ الإيمان والاستقامة وما ينبني عليها من توحيدٍ وعدلٍ وإحسانٍ وأمانةٍ وصدقٍ وصبرٍ وعفّة وبذلٍ فإنه يَصعب على الباحث أن يتصوّر إمكانَ قبولِ أيِّ تغيير أو تبديلٍ في هذه الدّعائم الخُلقية، مهما تغيّرت الأزمانُ والأماكن لأنها واردةٌ في أصولِ الشريعة، مع العلمِ بأن طابَع الثباتِ هذا إنما يبقى قائماً من النّاحية النظرية عند أكثرِ الناس، أما من جهة الممارسة والفعل فإنّ تَغيُّرَ العاداتِ الحضاريةِ وغلبةَ الأهواءِ والشهواتِ على طبائِع البشر يُحدثان بمرور الزّمن أثراً لا يُنكَر بحيث يصير النظامُ الخلقيّ المرسوم مُجرَّدَ مُثُلٍ سامية وقِيمٍ معنوية لا مكانَ لها في حيّز التطبيق، ومن هنا ينبغي التفريقُ بين المبادىء الخُلُقية والمعنوية المقبولة، نظرياً، وبين مظاهِر السلوك المسايرة لسنّة التطّور والتغيُّر التي تُهيمن على سيرِ التاريخ، مع أنّ الإنسانَ هو الإنسان بما جُبِل عليه، وما هو مركوز في طبعه ومزاجه من خيرٍ أو شرّ، ومن هنا نلاحظ أنَّ الأصل الاشتقاقي لكلمةِ الأَخْلاق في اللّغاتِ الأوروبية: morale, Moers, ترجع كلّها إلى مدلولِ العادات، والعاداتُ محمولةٌ على التغيّرِ ولا بدّ.

* * *

سنرى في النصوص الواردة في هذا الكتاب أن جِلّةَ العلماء المسلمين قد بحثوا مسألةَ الأخلاقِ وقوانينها بحثاً مستفيضاً يتّسم أحياناً بالطابع الوصفي التقريري أو بالتوجُّه الوَعظي، ولكنه لا يخلو من روحِ النقد والتحليل والغوص في أعماق النفس مع فَهمٍ لطبيعةِ الإنسان واعتبارٍ للعَواملِ الاجتماعيةِ والاقتصادية وسائرِ مظاهرِ العُمرانِ البشري.

---

(1) ول ديورانت Wil Durant «مباهج الفلسفة» ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، ج 2، ص 125.

لقد كان هَمُّ حكماءِ الإسلام فيما عانَوْه من النظرِ والبحثِ في مسائلِ الأخلاقِ مُنْصَبّاً على التوفيقِ ـ بقدر الإمكان ـ بين نَهْجِ الشريعةِ ومذاهبِ الفَلْسفة، وقد اتّفق رأيهم ـ جُملةً ـ على أنَّ الفضائلَ لا تُطْلَبُ لذاتِها فحَسْب بل لما تُؤَدّي إليه من انتظام أمورِ الجَماعةِ واستقامةِ أَحْوالِها، فالفضائلُ جميلةٌ ومُحَبَّبةٌ، ولكنها أيضاً واجبةٌ في حَقِّ الفَردِ والجماعةِ، وثَمرتُها نيلُ الخيراتِ والسّعادةِ في الدنيا والآخرة: فخيرُ الدنيا طمأنينةُ النفسِ واستقرارُ الأحوالِ العامّةِ لمصلحةِ الجَميع، وخَيْرُ الآخرةِ حصولُ الثوابِ والخلودُ في دارالنّعيم.

السياسة تدبير ورعايةٌ وإصلاح

بالرغم مما قَد يوحي به الأصلُ الاشتقاقيّ لكلمة السياسة من معاني الترويضِ والتّأديبِ بالقَهْرِ والإكراه، فإنّ المَعْنى المتعارَفَ عليه ـ حينما يَتعلَّق الأمرُ بالإنسانِ لا بالدوابِّ ـ هو التدبيرُ والإصلاح، فالسياسةُ ـ إذن ـ هي فَن الحُكمِ وصناعةُ تدبير شؤونِ الدولة. وقد سَمّاها ابن خلدون على وجه العموم بالسياسة المَدنية وعَرَّفها بقوله: «هي تدبيرُ المنزل أو المدينةِ بما يَجِب بمقتضى الأخلاقِ والحكمةِ لِيُحْمَل الجمهورُ على منهاجٍ يكون فيه حفظُ النوع وبقاؤه»[1] وَرُسِمَت السياسةُ ـ على ما نقله التهانوي ـ «بأنها القانون الموضوعُ لرعايةِ الآدابِ والمصالِح وانتظامِ الأحوال... وتُقال أيضاً على تدبيرِ المَعاشِ بإصلاحِ أحوالِ جماعةٍ مخصوصةٍ على سَنَنِ العَدْل والاستقامة»[2].

وقد ارتَبَطت السياسةُ المدنيةُ في تَصَوُّرِ أوائلِ الفلاسفةِ بالحِكْمةِ واستقامةِ الأخلاق؛ واللفظُ اللاتينيّ الشائع Politica أصلُه من Polis التي تَعني بلُغة الإغريقِ «المَدينة»، وكأنهم يَعْنون به تدبير المدينة والدولة.

وقد أشارَ ابنُ خلدون إلى أنواعٍ من السياساتِ وفقاً لمفاهيم عصرِه؛ فمنها ما

---

(1) ابن خلدون؛ «المقدمة»، 414:1.
(2) كشاف مُصطلحات الفنون، 171:3 ـ 172.

سَمّاه بالسياسة العَقلية وهي التي تَجْري على آدابٍ خُلُقيةٍ وقوانينَ في الاجتماعِ طبيعيةٍ، وهي عنده ذاتُ اتّجاهَيْن متناقِضين: إما أن تقومَ على قاعدةِ التوازن بحَيث يُؤْخذُ فيها برعايةِ المَصالِح العمومية ومصالحِ السُّلطةِ الحاكمةِ على السواء، وإما أن يَقْتَصِرَ الأمرُ فيها على مراعاةِ مَصلحةِ صاحبِ السلطانِ وَحْدَه ليستقيم له الأمرُ ولو بالقَهْر والغَلَبة. وأما السياسةُ الفاضلة كما رَسَمها أفلاطون والفارابي فهيَ في نَظَرِ ابنِ خلدون بعيدةُ الوقوع، وكلامُ الفلاسفةِ فيها إنما هو على جهة الفَرْض والتقدير.

وأما السياسةُ الشرعيةُ فإنها تقوم في مبدئها على ما تقتضيه الشريعةُ الإسلاميةُ بحَسَبِ الطاقة، وهي لا تَسْلَم مع ذلك من هَوى المتَغلّبين من ذوي السلطانِ كما تَشهدُ وقائعُ التاريخ في كثيرٍ من الدولِ والممالك. ويُبْرِز ابنُ خلدون بكثيرٍ من الإصْرارِ أهميةَ العَصبيةِ والشّوكةِ (أي القوةِ العسكرية) في قيامِ الدول واستقرارِ سياسةِ الحُكْمِ مَهما كانَ نَوْع هذه السياسة.

وقد اختَصَّ الفقهاءُ ببيانِ أصولِ السياسيةِ الشرعيةِ بحَسب ما اقتضاه نَظَرُهم واجتهادُهم في فَهْمِ النصوصِ واستنباطِ الأدِلّة من الكتابِ والسنّة والإجماع مع مراعاةِ أحوالِ زَمانِهم السياسةِ والاجتماعيةِ والاقتصادية. وأشهرُ من أَلَّفَ في هذا الفنّ القاضي أبو الحَسن الماوردي البَصْري صاحبُ كتابِ «الأَحْكام السلطانية» الذي يُعَدّ أوسعَ المراجِع في كُلّ ما يَخْتص بنُظُمِ الدَّولة الإسلامية. وقد حَصَر الماوردي قَواعدَ السياسة في أربعةِ أمورٍ فصَّلها في كتابه «تسهيل النظر وتعجيل الظفَر» وهي:

1) عِمارة الأرض.
2) حراسة الرعية.
3) تَدبير الجند.
4) تقدير الأموال دَخْلاً وخَرْجاً مع رُجحانِ الفائض على العجز في الموازنة.

وسنرى بيانَ ذلك بشيءٍ من التوسُّع في النصوصِ التي اخترناها وهي تتضَمْن مختلِفَ آراءِ العلماءِ والحكماءِ في أمور تدبيرِ الدُّوَلِ وما يتعلّق بها من أحوالِ

الاجتماعِ الإنسانيّ وشؤونِ المالِ والاقتصادِ والصّناعاتِ وسائرِ ضُروبِ المَعاش. وسنَقْتَصر فيما يلي على إبداءِ بعضِ الملاحظاتِ على نُظُم الحُكْمِ والسياسةِ في العالَم الإسلامي القديم وموقفِ السَّلَف منها.

وأول ما يَعِنّ لنا من ذلك هو أن جهودَ الفقهاءِ والحكماءِ المسلمين اقتَصرت أو كادت تقتصر في الغالب على تقريرِ طائفةٍ منَ المبادىء الخلقيةِ العامّةِ المستمَدَّة من الشَّرع والعقلِ كالعدلِ والمساواة والشورى والأمانةِ في الوِلاياتِ والأموالِ مع إبرازِ قيمةِ هذه المبادىءِ والحَثّ على مراعاتِها والعمل بها من غيرِ أن يُؤَسّسوا عليها نظريةً سياسيةً متكاملةً أو يَستَنْبطوا منها نَسَقاً فكرياً متماسكاً يَنحو إلى اقتراحِ بناءٍ يُوَفِّرُ القَدْرَ الضروريَّ من أدواتِ المُراقبةِ والتَّنفيذِ كي يَكتمل بها مفهومُ الدولةِ وتَتبيّنَ فيها حقوقُ كلٍّ طرفٍ وواجباتُه بصورةٍ تَكفُل بَلْوَرَةَ تلك المبادىء العامّةِ وإخراجَها من القوةِ إلى الفِعل فلا تَبقى مُجَرّدَ قِيَمٍ جميلةٍ يتغنّى بها الناسُ ويَتَطلّعون إليها وتتداولُها الأهواءُ تفسيراً وتأويلاً من غيرِ أن تقومَ على حِفْظِها ودَعْمِها وحراستِها مؤسّساتٌ ثابتةٌ وضوابطُ مقرَّرَةٌ يَلتزم بها الحُكّامُ والمحكومون على السّواءِ وتَنْتَظِم بها علاقاتُهم.

وبسبب هذا الخَلَل بقيَ مبدأُ الشورى ـ مثلاً ـ ضرباً من الفضائلِ الاختيارية بَعيداً من أن يَصير قاعدةً حَيّةً من قواعدِ الحُكْمِ والسياسةِ المُلْزِمَةِ للجميع، وهكذا فلم يَكَد يَنْصرِم عَصْرُ الخلفاءِ الراشدين الذي وُضِعَت فيه أسسُ الدولة المَدَنية على هَدْي النظامِ الخُلقيّ الإسلامي العامّ بفضلِ اجتهادِ الخُلفاء في الأمور الدنيوية والدينيةِ وحِرْصِهم على بَلْوَرَة هذا النظامِ ودَعْمِه بما دَعَتِ إليه الحاجةُ في زمانهم من أدواتِ المُراقبةِ والتنفيذِ كتأسيسِ بَيْتِ المالِ وتَدوين الدواوين وتنظيمِ الجَيْش وإنشاءِ الحِسْبة وضبطِ اختصاصاتِ القُضاةِ والولاة، أقول لم يَكَدْ يَنصرم هذا العصرُ حتى بدأت تلوح في الأفق مظاهرُ الاستبدادِ والتغَلُّبِ والقَهْرِ المُؤَديةُ إلى اشتعالِ الفِتَن وضَياعِ المصالح؛ وبسبب ذلك اكتنف الغموضُ مفهومَ الدولةِ نفسِها، فهو تارةً يُراد به البيتُ الحاكم، وأحياناً يلتبس بالدعاوِي المُبْهَمةِ المُستنِدة على

الطائفيةِ وتنازُعِ الأهواءِ والفِرَقِ من غيرِ سَنَد شرعيّ أو عَقْلي، وبذلك بَقيت المبادىءُ الخُلُقية التي سَنّها الإسلامُ في مجال الحُكْم ورعايةِ الحقوقِ موضوعاً للتأويلات التعسّفية ومبرراً للممارسات الفردية من غير أن يتهيأ لبَلورة تلك المبادىء بناءٌ تَدْعَمُه مؤسساتٌ ثابتةٌ وقابلة للتطور والنمو تُجَسِّدُ مفهومَ الدولةِ والحكمِ وتُعيّن اختصاصَ السلطانِ العموميةِ وعلاقاتِها بالرعية، وتُبَيِّنُ الحقوقَ والواجباتِ وَفْقاً لمبادىء العدلِ والمساواة والشورى والأمانة والنزاهة وما يَتعلّق بها من تقديمِ المَصلحة العامة، وسَدِّ ذرائِع الفساد، وحِفْظِ الضّروريات، واحترامِ كرامةِ الإنسانِ، وغيرِ ذلك من الأصول التي وَرَدت في الشريعةِ مُجْمَلَةً وتُرِكَ أمرُ تفصيلها للناسِ من بابِ التَّوسعةِ عليهم ولكونهم أدرى بشؤون دنياهم ولِجَريان سُنّةِ التغيُّرِ والتطوّرِ على أزمانِهم وأماكِنِ اجتماعهم.

وإذا كان العلماءُ والحكماءُ المسلمون قد بَذلوا جهوداً فكرية محمودة في ميدانِ التّعريفِ بالقِيم والمزايا الاجتماعيةِ والسياسيةِ والاقتصادية التي يَتوفّر عليها القانونُ الخُلقيّ الإسلاميّ المُجْمَل في أصولِ الشريعة، فإنهم لم يولُوا إلاّ قدراً ضئيلاً من العناية لبَحثِ المسائلِ الجَوهرية والشكلية المُتعلّقة بنُظُم الحُكْمِ والسياسةِ في الاتجاهِ الذي يُتيح قيامَ الدولةِ العادلةِ على أسُسٍ موضوعيةٍ تَكفل لها الاستمرارَ والتوازنَ والفاعليةَ من طريق ضبطِ الحقوقِ والواجبات وتوضيحِ العلاقاتِ بَين الحاكمين والمَحكومين؛ وكم ضاعت من الجهودِ الفكرية في خصوماتِ العُلماءِ وأصحابِ النّظرِ في مسائلَ كلاميةٍ لا تُحِقُّ حَقّاً ولا تُبطِل باطلاً ولا تُفيد جمهورَ الأمةِ في نَيلِ حقٍّ أو أداءِ واجب، هذا إن لم نقل إن خلافاتِ المتكلّمين ومُجادلاتِهم العقيمةَ قد وَلَّدَت الفرْقة، وأَدَّتْ إلى الفِتْنة. أما الفلاسفة فإنَّ منهم من آثر سلوكَ الطريقِ السّهْلِ الذي لا يؤدي إلى غايةٍ تَنفع الناسَ في معاشهم وصراعهم اليومي، فمنهم من توغّل في أدغالِ ما وراء الطبيعة ومتاهاتِ المنطق، ومنهم من تَحصّن داخلَ أسوارِ المُدن الخيالية الفاضلةِ متنكّراً للواقع الإنساني الذي يَتمثّل فيه الخيرُ والشرّ، والعدلُ والظّلم، والإحسانُ والإساءة،

والفضيلة والرذيلة، ويَتطلّب من النَّظر العقليّ ما يُعالج هذا الواقع ويقيمُ للاجتماع الإنساني بنياناً من الأفكارِ العَملية والضوابط السياسيةِ والمناهج الخُلقية يَنتظم بها أمرُ الناسِ في حياتهم وسَعيهم وفي علاقاتِ بعضِهم ببعض.

وإذا كان ابن خلدون في نقده التاريخيّ وتحليلِه لطبائع العمران البشريّ قد وضع يَدَه على كثيرٍ من محاسِنِ الحُكم ومساوئه في الدول الإسلامية، إلا أنه لم يَستخلص من ذلك نتائجَ فكريةً يُمكن أن يَنبني عليها منهاجُ الحكم الصالِح والدّولة العادلة التي تُحفَظ فيها حقوقُ الناس وتتبيّن واجباتُهم الفرديةُ والجماعيةُ من غير شَطَطٍ ولا إسراف، والمثالُ على ذلك أن ابنَ خلدون حينما تَطرَّق إلى بيان أسباب خرابِ العُمران ذَكر من بينها الظُّلْمَ ورَسَم له ـ كما سنرى ـ صورةً مخيفةً ذاتَ أبعادٍ وتأثيراتٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ واقتصادية بالغةِ الخُطورة يُؤْدى تفاحُشها إلى تقويضِ أركانِ الدولة وفسادِ المُجتمع، غير أنه لم يُرَتِّب على تحليله المنطقيّ نتائجَ تُفضي إلى تَجَنُّبِ هذا الانحرافِ بطريقةٍ عمليةٍ ومستمرةٍ تَحْكُمها ضوابطُ مُحَدّدة وربَّما كان هذا النقصُ في حَقّ ابنِ خلدون وأضرابِه من مفكّري الإسلام راجعاً إلى الخشية من بطش ذوي السلطان والمُستبدّين بالحكم في زَمانهم.

ولا شكّ أن هذه الثغرةَ في بنيانِ الفكر السياسي قد ألقت بظلالها الثقيلةِ على الدولِ الإسلامية عبرَ العصورِ والأزمان بحيث يُمْكِنُ عدُّها من الأسباب التي أدَّت إلى تدهورِ هذه الدولِ وانحطاطها ووقوعِها تحتَ وطأةِ الحكم الاستعماريّ الغربيّ وما أدّى إليه من احتكاكِ المسلمين بغيرِهم على صعيدِ الفِكْر والعاداتِ والمفاهيم السياسيةِ والاجتماعيةِ والاقتصادية، وما نتج عن هذا الاحتكاكِ من صراعٍ ما يزال قائماً إلى اليوم بين دعاةِ التجديد والعلمانية وأنصارِ الأصالة الإسلامية بكلٍّ ما يَروج حولَ هذا الصّراعِ من مضارباتٍ ومُمارساتٍ لا تكادُ تُفيدُ في تقويمِ أنظمةِ الحُكْمِ وضَبْط المناهِج السياسية وتَوجيهها في الطّريق الصّحيح.

فأنصارُ الديمقراطية السياسية على النَّمطِ الغربي قَلّما يتنبَّهون إلى العَوامِل الزَّمانيةِ والمكانية ومَا أَدَّت إليه من تطورِالفِكْر السياسي في دُولِ الغربِ التي قَطَعت

منذُ عصرِ النهضة مراحلَ تاريخيةَ تَدَرّجت من الإقرار بقيمةِ الإنسانِ وعَمَلِه الحاسمِ في تَقَدُّمِ الحضارةِ والفكر، إلى الإصلاحِ الدينيّ، ثم إلى الثورةِ العِلمية ومنْها إلى الثورةِ الصّناعيةِ وصولاً إلى الإصلاحاتِ السياسيةِ والاجتماعيةِ والاقتصاديةِ التي دعا إليها ومَهّد لها رجالُ الفكْر من الفلاسفةِ وعُلَماءِ السياسيةِ والقانون وغيرِهم قَبْلَ تَرْجَمتها إلى دساتير وقوانين وضَوابط.

أما دعاةُ الأصالةِ الإسلامية فإنَّ من بينهم من لا يكاد يتجاوز نطاقَ الأفكارِ المكرورة والأقاويلِ المُعادةِ التي لا تُفيدُ إلاّ قليلاً في بناءِ فكرٍ سياسيٍّ مُتجدّدٍ يَقوم على أساسِ القِيم الخُلقية الإسلاميةِ المُجْمَلَةِ في الكتاب والسنّة مع مراعاةِ واقعِ المُجتمعاتِ الإسلامية وطبيعةِ التغيُّراتِ المادية والمَعْنوية التي يَعْرفها عصرُنا هذا وتَجْري على وتيرةٍ سريعةٍ تُؤَثّر أبلغَ التأثيرِ في سُلوكِ الناسِ ومعاشِهم وتَطْبع علاقاتِ الدولِ والأممِ والشعوبِ بطابَعِ الحيرةِ والتحدّي والصّراع في ميادينِ التنافس العَسكري والعلمي والتكنولوجي والإعلامي في عالَمٍ تتدهورُ فيه قوانينُ الأخلاق القديمة باستمرارٍ، ويتَّجه المعمورُ قُدُماً إلى فقدانِ الحدِّ الضروريّ من تكافؤ القُوى فضلاً عن اختلالِ التوازن المادّي والمعنوي الذي يُلْحِق بالغَ الأضرار بالنّفس الإنسانيةِ إذ يَحْرِمها من الطمأنينةِ ويَسْلبها عزيمةَ النظرِ بتفاؤلٍ إلى مستقبلِ الحضارة، ويُغرِقها في المادّية الهمجية التي لا حدودَ لها ولا هدف إلاّ إشباع الشهوات.

وعلى ضوء ما تقدّم يُمكن القولُ إن دولَ العالم الإسلامي التي قطَعت أشواطاً لا يُستهان بها في ميادين التقدُّم العلمي تَبقى مطالبةً بالتفكير الجادّ والعملِ الرصين من أجل مواصلة السير في طَريق التقدُّم الكمّي والنوعي الذي من شأنه أن يُعينَها على التخلّص من العاداتِ الفكرية السيئة وأن يؤهّلَها للمساهمة في إعادة التوازنِ المادّي والرّوحي لحضارة الإنسان، على أن يسبق ذلك إصلاحُ أنظمةِ الحكم وقوانينِ التدبير السياسيّ في الاتّجاه الذي يَحْفَظ كرامةَ الإنسان، ويُشعرُه بقيمته، ويَنزع منه الخوفَ والوَجَلَ والتردُّد والحيرةَ، لتنطق قُدراتُه العقليةُ ومشاعرُه

النفسيةُ فيطمئنَّ قلبُه بالإيمان الصحيح ويتحرَّرَ ذهنُه وفكرُه من سلطانِ التقليد الأعمى، فإنه لا إيمانَ بدونِ تَثَبّت، ولا تَثبّتَ بدون ميزانِ العقل، وليس للعقل من حدودٍ إلاّ ما يَرْسِمُه العقلُ منها، فهو يقف بنفسه حيث يَنبغي له أن يقف من غير إكراهٍ خارجيّ، وهو يَتعطَّلُ إذا أُرْغِمَ على السكون فتتعطّلْ معه الإرادة، وكلّما فُقِدَت الإرادة فَسَد العملُ وخاب السّعيُ وضاقت الحياة.

الحكمة مطلب إنساني

إنّ حاجةَ الإنسان إلى الحكمة نابعةٌ من حاجته إلى الاجتماع والتعاونِ لتنظيمِ المعاشِ وتقسيم العمل. وقد لا يبدو هذا القول من البديهياتِ إذا نحن افترضنا أنّ الإنسانَ فرديّ بالطبع عدوانيّ بالغريزة، وأن ميلَه إلى الاجتماعِ إنّما تُمليه الضرورةُ والحاجة، فإنَّ كلَّ فرد من أفراد البشر لو أمكنه مطاوعةُ طبعِه ومسايرةُ غرائزِه والاستغناءُ بما تحت يده لاختار أن يَعيش وحدَه بعيداً عن بني جنسه حتّى ولو جَمعه وإيّاهم صعيدٌ واحد، ولكن لمّا كان الإنسانُ حيواناً ناطقاً ـ أي عاقلاً مميّزاً ـ اضطُرّ إلى الاجتماع ومال إلى التّعاون، أي أنه رَضي بقهرِ غرائزه العُدوانية ليحصل في مقابل هذا التنازل على مزايا مادّيةٍ ومعنويةٍ تَنفعه ولا تضرُّ غيرَه. ولمّا كان الرّضا التامّ بهذا التبادلِ المنفعيّ ممتنِعاً، وكانت عواملُ القوّة والضّعف من الأمورِ الطّبيعيةِ الملازمةِ للاجتماعِ الإنساني بحيث تتدخّل في تصريفِ مصيرِ الأفراد والجَماعات، فَقد تَعيّنَ بالضرورة أن يقوم بين الناسِ من أنفسهم ميزانٌ معنويّ يفصِل بينَ الحقِّ والباطل، ويُنبّه إلى الخطإِ والصّواب، ويُرْشد إلى القَصْد والاعتدالِ من غيرِ أن يكون فصلُه وخطابه وإرشادُه ملزماً ـ أي قاهراً ـ في كلِّ الأحوال، هذا الميزان هو الذي يُسمّيه الناس **بالحكمة**.

فالحكمة إمام عاقلٌ يملك سلطاناً معنوياً يسري فعلُه على الناس ببطءٍ شديد. ومع أنّ هذا الإمامَ العاقلَ يفتقر إلى سلطةِ التنفيذ السريع والهيمنةِ الشاملة على عقولِ النّاس فإنّه يقف في كلّ عصرٍ وزمان وراء الشرائِع والقوانينِ والمواضعات الخُلقية والأعرافِ الاجتماعية يُغذّيها بنُصحه، ويُوجّهها بمعارفه، ويُضْفي عليها

صفةَ الإلزام والقَبول العام تحت نظرِ الدولة والسّلطان.

كانت الحكمةُ في مختلف العصورِ تسري بين الناس في مجتمعاتهم محمولةً على أجنحةِ الشّعر والحكايات والأساطير والأمثال السّائرةِ المستمدَّةِ من التجارب والمليئة بالعِبر، ثم ارتقت الحكمةُ إلى أُفُقُ التفكيرِ المنهجي فنشأت الفَلسفةُ بمدارسها المتعدّدة ومذاهبها المختلفة.

زعم أفلاطون أن الدّهشةَ هي أصلُ الفلسفة، وزعم أرسطو أن التعجُّبَ هو الذي دفع الناسَ إلى التّفلسُف، وهما قولان إنّما يراد بهما تبسيطُ الأمور، فإنّ الدّهشة والتعجُّب إنما يكونان إيجابيان حينما يَدفعان إلى التّفكير الذي يثير في الذهن أسئلةً لا مناص من البحث لها عن أجوبة، والأجوبةُ نفسُها تنقلِب إلى أسئلة... وهكذا إلى ما لا نهاية. والمعرفةُ الفلسفيةُ كلُّها معتمِدةٌ على هذا التداخِلِ والتسلسل في طرحِ الأسئلة ومحاولةِ الجواب عنها: ما هو الوجود، المحسوسُ منه والمَعقول؟ لماذا وُجِدت الأشياءُ ولم تبق في فضاءِ العدم، وماذا كان قبلَ وجودها؟ ثم ما هو العدم؟ والطبيعةُ ما هي، وما الزّمان وما المكان؟ وعلى هذا يمكن أن يقال أيضاً إنّ أصلَ الفلسفة هو خوفُ الإنسانِ من المَجهولِ والتطلُّعُ بالتالي إلى معرفتِه.

عشراتُ الأسئلة تتزاحم وتتداخل وتؤدي كلُّها إلى السؤال الأهمّ، السؤال اللُّغز: مَنْ هو الإنسان، هذا الذي يرى الأشياءَ من حوله فتُصيبه الدّهشة، ويُحيّرُه التعجّب ويُزعجُه الخوف وتُضنيه الأسئلةُ فلا يَكاد يَنكشِف له حجابُ الحقيقة المُطْلقة. وحينما يُثار السؤالُ عن ماهية الإنسانِ نفسِه فإنّ طُرُقَ البحث تتشعّب وتتقاطع حتّى لا تكاد تُؤدّي إلى غايةٍ معلومة يستقرّ عندها اليقين، فَمِن محاولةِ معرفةِ المادّة والروح، والعقلِ والنّفس، والجوهرِ والعَرَض، والبديهةِ والحَدْس، وأثرِ الحواسّ الباطنةِ والظاهرةِ في حصولِ العلمِ بالأشياء، إلى النّظرِ في حقيقة الأخلاق والسلوكِ وأصولِ القوانين الاجتماعية ومدى موافقتِها للطبيعةِ والعقل أو مخالفتها لهما، وما يَترتّب على ذلك من أخذٍ وردّ، وشكٍّ ويقين، واطمئنانٍ وحيرة.

حقّاً «إنّ حيرةَ الإنسان وإحساسَه بالضياع يَدفعانه إلى السؤال عن نفسه»، هذا ما قاله كارل ياسبرز، الذي يروى «أنّ الدهشةَ هي النزوعُ إلى المَعرفة» ويقول: «حينما تَعتريني الدهشةُ يَستيقظ وَعْيِي بجهلي فأَجِدُّ في السّعي لأعلَم، لا من أجلِ إرضاء بعضِ المطالب العادية، بل لأعلمَ فقط»(1).

فالفلسفةُ، إذن، تنشأُ من الرغبة العارمة في معرفةِ الأشياء الغامِضة، ومسائلُ المَعرفة لا نهايةَ لها، واليقينُ المطلق فيها مُتَعَذِّر، والأشياءُ التي يُتَوصّلُ فيها إلى نوعٍ من اليقين تَدخلُ غالباً في مجالِ العلم التّجريبي كالفيزياء والرياضيات وما إليها، هذا إذا لم يَكن اليقينُ نوراً روحانياً مبثوثاً في قلوبٍ مطمئنةٍ بالإيمان.

وأما الحكمةُ فهي استقرارُ المعرفةِ المكتسَبةِ في القَلْب، واطمئنانُ العقلِ إلى صوابِ أحكامه، والرضا بقيمةِ ما يُعْلَم، والتسليمُ بامتناعِ اليقينِ فيما يُجْهَلُ، والتصرُّفُ وَفْقَ ذلكَ مع النفسِ ومع الغيرِ. يقول هواتهيد: «إنّ الحكمةَ هي الطريقُ الخاصُّ الذي تَحْصُلُ به المَعرفةُ، فهي متَّصلةٌ بطريقةِ تَحصيلِ المعرفةِ ووجهِ استخدامِ تلكَ المعرفةِ لإضافةِ مزيدٍ من القيمةِ لتَجارِبنا المُباشِرَة، فهذه السيطرةُ على المَعرفةِ هي الحكمةُ، وهي أعظمُ حُريةٍ صَميمةٍ مُتاحةٍ لبني الإنسانِ»(2).

هل الإنسان هو محور الكون؟

لم يَكن بروتاغورس، الفيلسوفُ الإغريقي، بعيداً عن الصّوابِ فيما زَعمه مِن أنّ «الإنسانَ مقياسُ كلِّ شيء»، وسواءٌ كانَ مقصودُهُ بهذا القولِ تقريرُ نِسبيةِ الكائنِ الإنسانيّ بالإضافةِ إلى المُدرَكاتِ الحِسّيةِ الأخْرَى، أو كان يريدُ تأكيدَ ما زَعَمَهُ مِنْ أنَّ كلَّ المعارفِ إنّما يَحْصُلُ عليها النّاسُ بالإدراكِ الحِسِّي الذي يَتغيَّرُ باختلافِ الأفرادِ، فإنَّا إذَا أدخَلْنَا على عبارتِه الشائعةِ، تعديلاً طفيفاً لأَمْكَنَ ـ مبدئياً ـ قَبولُها واستصوابُها، كأنْ نقول: «الإنسانُ قد يَتخَيَّلُ أنه مقياسُ كلِّ شيء». كيفَ ذلك؟

(1) Karl Jaspers; Introduction à la philosophie. Plon, (Paris, 1990).

(2) نورث هوايتهيد، «أهداف التربية»، ترجمة نظمي لوقا (بيروت 1958) ص 37 ـ 38.

إنهُ لا شيءَ يمنع إنساناً ـ أيَّ إنسان ـ من أن يَظنّ بينَه وبين نفسِه أن المطرَ الذي يَنزِلُ من السماءِ إنّما يَنزِلُ من أَجلنا نحن البشر لما فيه من نفعٍ لنا، وأنّ الصحوَ متى كان موافقاً لمطالبنا العاديةِ فهو إنّما يَجيء استجابةً لرغبتنا وإرضاءً لحاجتنا.

ونحن نرى أكثرَ الناس يُؤمنون بالحظّ والبخت، يتفاءلون بأشياءَ ويَتشاءمون من أخرى، وكلُّ واحدٍ منهم يَمدّ بصرُه ويدَه إلى ما حوله ليأخذ بالقوةِ أو بالحيلة ما يَظُنُّ أنه خُلِق من أجله، وهو لذلك يقيس الأشياءَ كلَّها بمقياسِ «الأنا»، هذا الهاجسُ القَويّ الكامن في كلّ نفس بشرية يُشعرها بوجودها ويُحدّد نسبتَها إلى بقيةِ المَوْجودات المُدْرَكة بالحِسّ؛ وقديماً قال الشاعر:

وتَحسب أنك جِرْمٌ صغيرٌ وفيك انطوى العَالمُ الأكبرُ

ويُمكن عدُّ هذا الكلام من لغوِ الشعراء أو من شطحات الصوفية، إلاّ أنه مع ذلك يَتضمّن إشارةً إلى هذا «الأنا» المهيمنِ على حركاتِ النّفس الإنسانية وسَكَناتِها، ولذلك فإنّ كلَّ رهطٍ من الناس يَظُنّ أن كلّ شيء خُلِق من أجلِه هو، فإن فاته نفعٌ أو رزقٌ أو خانَته القوةُ أو الحيلةُ في تناولِ ما يَقع عليه بَصرُه راحَ يَلْعن حظَّه العاثرَ وربّما لَعن الآخرين.

وهذا أبو الوليد ابن رشد يُقدّم في معرض مناقشتِه لآراءِ المتكلمين دَليلَيْن على وجود الخالق هما: **دليل العناية، ودليل الاختراع**. وجملةُ كلامه في ذلك: أنَّ جميعَ الموجوداتِ التي ههنا موافقةٌ لوجود الإنسان، وأنّ هذه الموافقةَ ضرورةٌ من قِبَلِ فاعلٍ قاصدٍ لذلك مريدٍ، إذ ليس يمكن أن تكونَ هذه المُوافقة بالاتفاق ـ أي بالمصادفة ـ. فأمّا كونها موافِقةً لوجود الإنسان فيَحصُل اليقينُ بذلك باعتبارِ موافَقة الليلِ والنهار، والشمسِ والقمر لوجودِ الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنةِ الأربعة له، والمكانِ الذي هو فيه أيضاً وهو الأرض، وكذلك تظهر أيضاً موافَقةُ كثيرٍ من الحيوان له، والنباتِ والجمادِ، وجزئياتٍ كثيرةٍ مثل الأمطارِ والأنهار والبحار،

وبالجُملة الأرض والماء والنار والهواء[1].

إنّ كلّ إنسانٍ إنسان لا تكتمل عنده صورةُ نفسه إلاّ حينما يَنْظر في مرآةِ غيرِه من بَني جِنسه، وهو لا يَنفكّ يقيس وجودَ ذاته بالمحسوساتِ التي يُدركها والمعقولاتِ التي تتهيأ في عقله من طريقِ التصوُّر والتصديق، وهو من أجل ذلك يُعَدُّ حيواناً ناطقاً مستعِدّاً بالطبع والضرورة للاجتماع الإنساني.

ونحن إذا تصوّرنا مخلوقاً بشرياً يعيش وحيداً في أرضٍ خالية من البشرِ ليس فيها إلاّ العُشبُ والشجرُ والماء، فإنّ هذا الإنسانَ المُتوحِّد سوف ينهمك أولَ أمره في السعي لمعرفةِ النّسبة التي بينه وبين ما يُحيط به من عشبٍ وشجرٍ وماء، وما يَعلوه من سماءٍ ويُشاهده من شمسٍ وقَمرٍ ونجوم، وما يُباغتُه من آثارٍ علويةٍ كالسحابِ والمَطرِ والبَرقِ والرَّعدِ وما إلى ذلك، لأنّه غيرُ مُحتاجٍ في بادِىءِ أمرِهِ إلى شيءٍ أكثرَ من حِفْظِ بقائِه بالاتِّقاءِ من عَوادِي الطبيعةِ والإفادةِ منها، وهو لذلك يَنشغلُ بتَحديدِ مكانِه بيْن الموجوداتِ التي تُدرِكُها حَواسُّه ليُقَرِّرَ مبلغَ حاجَتِه إليها أو استغنائِه عنها، أيْ أنه يُقيمُ من نفسِه مقياساً للأشياءِ التي تُحيطُ به ويَتَوقّفُ عليها بقاؤُه وانتِشارُه في الأرض التِي يَعيشُ علَيْها. وهو لذلك لا يَكادُ يَهْتمُّ في المبدأ بصورتِه الخارجيةِ ولا بشَيءٍ من خصائصِهِ الجَسديةِ ومُمَيّزاتِه النفسيةِ والعقليةِ ما دام مُتوحِّداً، لأنَّ معرفةَ هذه الأشياءِ الذاتيةِ يَصعبُ أن تُدرَكَ على الوجهِ الصحيحِ إلا من خلالِ النَّظرِ في مِرآةِ إنسانٍ آخَر، ومن هنا يُمكِنُ القولُ إنّ الإنسانَ المتوحِّدَ لا يُتصَورُ في حَقِّهِ اهتمامٌ أو نظرٌ في مَبادىءِ الأَخلاقِ وقواعدِ السلوكِ التي هيَ من مواضعاتِ الاجتماعِ البشرِي، أما الإنسان المتوحِّدُ ـ على افتراضِ وجودِهِ ـ فإنه إنما يَصْدُر عن طبعِه وغرائزِه.

ولْنَفْترضُ أنَّ هذا الإنسانَ المتوحِّدَ قد داهَمَتهُ في مرحلةِ البُلوغِ دَواعِي الغريزةِ الطبيعيةِ، ووجَدَ نفسَه فجأةً أمامَ امرأةٍ من بَني الإنسانِ، فإنه سَوفَ يُحِسُّ ـ

(1) الكشف عن مناهج الأدلة، ص 65 ـ 66.

ضرورةً - بِمَيلٍ إليها واستئناسٍ بوجُودها، وهي سَوف تُبادلُه نفسَ المَيلِ والإحساسِ، فيَنظر كلٌّ منهما في مرآةِ الآخر بدافعِ الرغبة في معرفةِ النِّسبةِ التي بَينهما في الصورةِ وتفاصيلِ الأعضاءِ، وفي كيفيةِ السَّعي والفعلِ والانفعالِ وإدراكِ الأشياءِ الخارجيةِ، وبذلك، وبما يحدثُ بينهما من اتصالٍ فطري، يصيرُ كلُّ واحدٍ منهما مقياساً للآخر.

وهكذا كلّما تكاثر النسلُ وتَعاقَب الخَلَفُ وزالت أسبابُ التوحُّدِ ووحشتُه كان ذلك أدعى إلى التئامِ الاجتماعِ الإنساني وما يَترتّب عليه من مواضعاتٍ وأعرافٍ وقوانينَ تكفلُ سيطرةَ الأقوياء وخضوعَ الأضعفين داخلَ نظامٍ يَحكمه التسلسلُ في بناءِ الأسرة والقبيلة والطبقات الاجتماعية في المُدن، وهو نظامٌ راسخٌ قد تتغيّرُ مظاهرُه وأوضاعُه بمرورِ الزّمن، لكن روحَه وآثارَه تَبقى مهيمنةً على المجتمعات الإنسانية مَهْما تقدَّمت في ميادينِ المعارفِ والعلومِ والصناعات والحضارة بوجه عامّ.

وخلاصةُ القول إنّ الإنسانَ في حالتي التوحُّدِ والاجتماعِ ما يَنْفكُّ يجعلُ من نفسه مقياساً وهمياً للموجوداتِ التي تُدركها حواسُّه، فهو يعرف نفسَه ويَعرف غيرَه بإنعامِ النظرِ في مرآةِ أشباهِه، ويُقيم معهم ومن خلالهم عالماً من التصوّراتِ والتَّصديقات يَبني عليها معارفَه وعقائدَه ومعاشَه وعَلاقاتِه الإنسانيةَ، ويُكيّف تَبعاً لذلك نظرتَه إلى النواميسِ الطبيعيةِ والظواهرِ الناشئةِ عن عالمِ الكونِ والفسادِ من أجل إخضاعِها لأغراضه وحاجاتِه الحيوية.

فالأفلاكُ في نَظرِ الإنسان وفي شعوره الباطنِ إنّما تتحرّك وتظهر للعَينِ وتغيب عنها من أجلِ ضَبطِ الوقت وقياسِ الزّمانِ وتَعيين الفصول للزّرع والسّفرِ واللباسِ والغذاء والعبادة وغيرها. والظواهر الطبيعيةُ من سحابٍ ومطرٍ ومَدٍّ وجَزرٍ وحرارةٍ وبرودةٍ هي أيضاً مُسَخّرةٌ للإنسانِ شَأنُها في ذلك شأنُ الهواءِ والحيوانات والنباتاتِ ومنابع المياهِ والأحْجارِ والمعادنِ، وكذلك الكائناتُ الإنسانيةُ مُسخَّرٌ بعضُها للبعضِ الآخرِ وَفقاً للنظامِ المُسيطرِ على كوكبنا الأرضِي؛ وعلى هذا

الاعتقادِ بالتّسخيرِ والتماسِ المنفعةِ بالقوة أو بالحيلة تدور عجلةُ العلومِ والتدابيرِ الاجتماعيةِ والسياسية والاقتصاديةِ والعَسكرية، وعليها تَرتكز الحضاراتُ والثقافاتُ وتُبْنى القوانين لِضَبطِ العَلاقاتِ الإنسانيةِ وتعيينِ الحُدودِ بينَ الأفرادِ والجماعاتِ في سائرِ الأمورِ المتَّصلةِ بما يُعْرَف عادةً بالحُقوقِ والواجبات. وتتحمل الشريعة الإلهية مسؤولية التوجيه في هذه السبيل بهدف تحقيق التوازن بين مطالب المادة ودواعي الروح.

وحتى حينما يُسَلِّمُ الإنسانُ ـ مُضطراً ـ بالحقائقِ الظاهرة التي تَحْصُل بفضلِ العلمِ التَّجريبي، فإن العادةَ الفكريةَ الغالبةَ على بني الإنسان لا تَتغير في شُعورِه الباطن. والمثالُ على ذلك أن القولَ بمركزيةِ الكرةِ الأرضية ودَورانِ الأفلاكِ حَولَها قد انتهى وباد منذُ عصرِ كوبيرنيكوس وغاليليو، ومع ذلك فإنَّ الإنسانَ ما زال يُغالبه إحساسٌ باطنٌ وظَنٌّ غالب بأنّ الأرضَ هي قطبُ الكَوْن، بوَجْهٍ من الوُجوه، وأن الكواكبَ الأخرى تتصرَّف بيْن يَديّ الأرضِ وتَخدمها بالضوءِ والحرارةِ وتَعيينِ المواقيت والأزمان؛ وما ذَلك إلا لأنّ الأرضَ هي مَسكن الإنسان، والإنسانُ هو وحدَه العاقلُ الناطقُ من بينِ سائرِ المَوجوداتِ، فهو الذي يَرْصُد حركاتِ النجوم، ويُرسِلُ المراكبَ عبرَ الفضاءِ الخارجي، ويَرقُب ميلادَ الأفلاك وموتَها، ويَقيس المسافاتِ بينها ويَقْدُر بالحسابِ والهندسة أحجامَها وبُعْدَ بعضِها عن بعض، فلماذا يا تُرى لا تكونُ الأرضُ هي مركزَ العالمِ المفروضَ برغم الحساباتِ الرياضيةِ والفلكيةِ التي ابتدَعها الإنسان وبَنى عليها معارفَه وكثيراً من أمورِ مَعاشه؟ وسَيبقى الأمرُ كذلك إلى أن يَثْبت وجودُ كائناتٍ عاقلةٍ في كواكبَ أُخْرى تَفوق علومُها وحضارتُها علومَ الإنسانِ وحضارتَه!

إذا كان صحيحاً أن الناسَ يولَدون أحراراً فإنّ حُرياتِهم لا تَدوم أكثرَ من اللحظةِ التي يُفارِقون فيها أرحامَ أمّهاتِهم، إذ سرعان ما يَنقضُّ عليهم سلطانُ العاداتِ والتقاليدِ والأعراف وهيمنة الدولة وسطوة البيئة الطبيعية والجُغرافية وغَيْرُ ذَلك مما يُكَبِّلُهم بالأغلالِ منذُ طفولتِهم الأولى، فيَسْهل انقيادُهم لهذا الوَهْمِ الكبير

الذي يَدفعهم ـ متى عَقِلوا ـ إلى الاعتقادِ الباطنِ بأنّ الإنسانَ هو مقياسُ كلٍّ شيءٍ في الوُجود من غير اهتمام منهم بمعرفة حقيقة الإنسانية وماهيتها ومصيرها. ومن هنا يَحتَدِم الصّراعُ من أجلِ البقاءِ والتفوُّقِ وجَلْبِ المنافعِ وإرضاءِ الغرائز ونَيلِ المكاسِبِ في دنيا يَحكمُها مَنْطِقُ القُوّة، وتَنْعَدِم فيها روحُ المساواةِ الطبيعيةِ، وتَفْتقِرُ إلى تكافُؤ الحظوظِ في الخِلْقَة والعَقلِ والقُدرةِ على السّعي والكَسْب وما إلى ذلك.

إنّ الإنسانَ من نِتاجِ الطبيعة، وهو أيضاً من نتاجِ التاريخ ـ هذا ما يزعمه كارل ياسبرز ـ[1] وهو يَقصِد أنَّ الإنسانَ كائنٌ من جملةِ الكائناتِ الحيّة الأخرى التي كُتِب لها على غيرِ اختيارٍ منها أن تَدبّ في الأرض وتسعى إلى حينٍ في سبيلِ المُحافظة على النّوع. وأنَّ الإنسانَ في الوقت نفسِه عاملٌ رئيس في صُنْعِ الأحداثِ وتَسلسُلِها وتكييفها باستمرار مع ظروفِ الزّمانِ والمكان تكييفاً يُوافق حاجاتِه ومطالبَه التي تتجدّدُ في شكلها ومَظهرِها الخارجيّ ولا تتغيّرُ في روحِها وجوهرِها؛ ويمكن أن يُضافَ إلى ما قاله ياسبرز أن الإنسانَ هو أيضاً ثمرةُ العاداتِ والقوانينِ الخُلقية السائدةِ في بيئته ومُجتمعه، وأن «الطبيعة» لا تحكم نفسها بنفسها بل تعمل بقدرة قادر يدبر شؤون الكون ويحفظ سننه وموازينه ونظامه.

وقد ذهب فرنسيس فوكاياما ـ وهو مفكّرٌ أمريكي معاصر ـ إلى أنَّ التاريخَ قد وَقَف وانتهى إلى غايته، وهو بطبيعةِ الحالِ لا يَقصد بالتاريخ تسلسلَ الوقائع وتَفاعلَ الأحداثِ في سياقِ الزّمانِ والمكان، فهذا مما لا سبيلَ إلى وُقوفه إلاّ بفَناء الدنيا، ولكنّه يُشير إلى تدهورِ القيمِ الفكريةِ والخُلقيةِ وسقوطِ الإيديولوجيات الاستبدادية ـ ولا سيما الماركسية ـ وعَجْزِها عن إسعادِ الإنسان وما قد يترتب عن ذلك ـ في نظر فوكوياما ـ من وقوف التاريخ عند شط الديمقراطية الليبرالية باعتبارها الشكل النهائي لكل حكومة إنسانية؛ ولكن الأمر ليس بهذه البساطة، فإنه إذا كانت الشيوعيةُ قد أعلنت إفلاسَها وتَهيأت للوقوعِ النّهائي في هاويةِ التّاريخ،

---

(1) ك. ياسبرز المصدر السابق، ص 65.

فإنّ الليبراليةَ المُنبنيةَ على التنافس الفَوضوي في مجالِ الإنتاجِ والاستهلاك بدأت بدورها تُسرع الخُطا نحوَ غايتِها الحَتْميةِ التي هي التّداعي والسّقوط إن هي أصرت على المضي في نهجها المادي المُسرف، ولا عبرةَ بما يُشاهد كلّ يومٍ من مظاهرِ القوةِ والبذخِ والزّينةِ ما دامت أسبابُ الأزمةِ النفسية والفكرية قائمةً، وعلاماتُ التردّي الخُلُقي والاجتماعي باديةً للعيان كتفكّكِ الأسرة، وتخلخُل القيم الروحية، وتَهافتِ مراكزِ السّيطرة والنفوذ، والغُلُوّ في العُدوانِ المنظّم على البيئةِ الطبيعية، والتنافسِ الأهوج في توفير وسائلِ التدمير والإتلافِ من أسلحةٍ ومُخَدِّرات ومبيداتٍ كيماوية وبيولوجية وغيرِ ذلك مما يقود الإنسانَ ـ كرهاً وطوعاً ـ إلى الخضوعِ لقوى غامضةً تسعى لسَلْبِه ما تبقّى من وِجْدانه الحرّ، وكل ذلك باسِم الديمقراطيةِ وحقوقِ الإنسانِ ومُتطلّبات التقدُّم الحَتْمي. وقد مال فوكوياما إلى تَجاهلِ هذه الحقائق مواصِلاً تفاؤله بالديمقراطية الليبرالية التي يَرى فيها النَهج الأمثلَ المؤدِّي بالبشرية إلى إثباتِ وجودِها، وهيهاتَ هَيْهات!

إنّ الإنسانَ في الديمقراطيات الليبرالية وفي غيرها يتعاظم إحساسُه بفقدانِ السعادةِ واطمئنانِ الضمير، فهو يَخْشى من الفقرِ إذ استَغنى، ويَسْأمُ من الرفاهيةِ إذا نالَها، ويَستصغر الكبيرَ من أمورِ الحياةِ ويَستعظِم الصغيرَ منها فَتَبرزُ طبيعتُه العُدوانية، ويَقوى ميلُه إلى العُنفِ والتشدُّد ويُعاودُه الحنينُ إلى العصبيةِ العِرْقية، وتتضاءل ثقتُه بنفسه وبغيره، وهو بذلك يَفْقِد كرامتَه الإنسانيةَ فتضعفُ بفقدانِها قدرتُه على استيعابِ الحقوقِ المَسطورة في المواثيقِ والقوانينِ، لأَنَّ الكرامةَ تَنْبع من ذاتِ الإنسانِ فَتَطبعُ أخلاقَه وتُوَجّه سلوكَه وتَجعله أقدرَ على التمسكِ بحقوقه الطبيعيةِ وأداءِ واجباتِه الإنسانيةِ وهو مرتاحُ النفسِ مطمئنُّ الضمير.

وهكذا فإنّ التاريخَ بالرغم من تتابع وقائِعه وتواصُلِ أحداثِه يَبدو عاجزاً عن ملاحقة التقدُّم العِلميّ والتكنولوجي المُذهِل، وعن تحليلِ ما يَترتّب على هذا التقدّمِ من تَحوّل عامٍ في التفكيرِ والأخلاقِ والسلوكِ بفعل وسائلِ الاتصالِ وضغوطها الماديةِ والمَعنويةِ وتَوجُّهاتِها الاستبداديةِ والنَّفعية بحيث يَصْعب على أي

مؤرخٍ أن يُرَتّب أفكارَه أو يَسْتوعب ما يَحتاج إليه من معلوماتٍ ومُعطيات يَعْجز عنها الحاسوب نفسُه مهما عَظُمت قدرتُه على الخَزن والتّجميع والترتيبِ والتحليل، وهذا هو المعنى الذي ينبغي أن نعطيه لما سماه فوكوياما بنهاية التاريخ.

لقد كانت الحريةُ عند عددٍ من الحكماءِ المرموقين شديدةَ الارتباط بقيمة الإنسانِ الخُلقيةِ والفكرية، إذ كانت تَعْني التخلّصَ من سلطانِ المادّة والانفلاتَ من سيطرة الغرائزِ الحَيوانية بصورةٍ تتيح للإنسانِ القَدْر الضروريّ من طمأنينةِ النّفسِ والانسجامِ مع العالِم الخارجيّ من أجل مساهمةٍ أفضلَ في عمارة الأرضِ والمُحافظة على سلامتها وحُسن تدبيرِ شُؤونها بالعدلِ والنّصَفَة والحكمة. كان هذا هو المثلُ الأعلى في تصوّرِ الحرية، فأين نَحن من ذلك في هذا العصر، وما هو موقفْنا من أنفسنا ومن العالم المحيط بنا؟ هذا هو السؤال الذي يَنبغي أن يشغل تفكيرَ من بقي من الحكماءِ والفلاسفة المهتمين بالإنسان وبمصير حضارتِه التي لا يُتَصوّر بقاؤها واستمرارُها بغير تلك الحريةِ المثلى وما تَقتضيه من عَدلٍ راسخٍ وإيمانٍ واثقٍ بقيمة الإنسان وجدارته بحملِ الأمانة والاضطلاع بأعبائها في أمورِ الدّين والدنيا، أي ما يَكفل تكاملَ العقل والوِجدان، وتوازُن مطالبِ المادّة ومزايا الروح، وتعاونَ العلمِ والحكْمَة على قيادة شؤون الحياة. وليس يُهِمُّ بعد ذلك أن يتصورَ الإنسان فيما بينه وبين نفسه أنه قطبُ الحركة في هذا العالم الأَرضي، أو أنّه جزءٌ منبثق من الطبيعةِ ومُتَمّم لها لحكمةٍ أرادها صانعُ الوجود، أو أنه مُجَرّد وهمٍ عابر، وأن الأَشياء المحسوسةَ المُحيطة به لا وجودَ لها خارجَ تَخَيّله وتَصَوّراته. المهمّ أن الإنسانَ موجود، وشعوره بوجوده قائمٌ لا يريم، وأن العالمَ من حوله موجود أيضاً بوجه من الوجوه.

ومما لا شك فيه أننا في حاجةٍ دائمة إلى إعادة قراءة التُّراث الفكري الذي خَلّفه السّلفُ بأن نلقي عليه نظرةً نقديةً فاحصةً تساير مستجّداتِ عصرنا ومشاكلَه ومتطلباتِه، فإن من الأفكارِ الحكيمةِ ما لا تبلى جِدَّتُه، وخصوصاً ما يتعلّق منها بالإنسانِ وأحواله ومصيرِه العاجل والآجل.

إنَّ الفكرَ الفلسفي كان له في السابق تأثيرٌ عميقٌ في تطوُّر النظرياتِ العلمية، وقد لَخّص أحد المفكرين المُعاصرين مناحي هذا التأثير في ثلاثة أشياء:

أولها: أن الفكرَ العلميَّ لم يكن قطّ منفصلاً تماماً عن الفكر الفلسفي.

الثاني: أن الثوارتِ العلميةَ الكبرى كانت دائماً تَحْدث من جرّاء التغيّراتِ الحادثة في المَفاهيم الفلسفية.

والثالث: أن الفكرَ العلمي ـ ولا سيما في مجال عِلم الطبيعة ـ لا يَنمو في الفراغ بَلْ يَتمُّ دائماً داخل إطارٍ من الأفكار والمبادىء الأساسية والمُسَلّماتِ البديهية التي تُعدّ عادةً من صميم الفلسفة[1].

والإنسانيةُ في هذا العصرِ المضطرب أحوجُ ما تكون إلى إحياءِ الصّلاتِ القديمةِ بينَ الفكرِ العلميّ والفلسفة، شريطةَ أن تَخْرُج هذه من قَوقعةِ «المفاهيمِ» الغامِضة والنَّظرياتِ العقيمةِ لِتُواجِه واقعَ الإنسان ووضعَه الحاضرَ، وما يَعتريه من حَيرةٍ وقلقٍ في مواجهةِ حَضارةٍ علمية وتكنولوجية يَزدادُ استحكامها، وتَتنوّع ضغوطُها، وتوشِك أن تُغيّرَ وجهَ الأرضِ بتقويضِ الرّكنِ الأخيرِ الباقي من أركانِ التوازن بين الإنسان ونَفْسِه، وبينه وبين بيئته الطبيعية وعالَمِه الحيوي.

ومع الاعترافِ بأنَّ التئامَ حَبلِ التفاهم بين الفكرِ الفلسفيّ المتّسِم بالحكمةِ وبين العلوم التجريبية وآفاقِها التّطبيقيةِ لن يَجْعل من الدنيا جنّةً يعمُّها الحقُّ والعَدلُ والخيرُ، فإن هذا الالتئامَ ـ إنَّ تمّ ـ سوف يُساعِد البشرَ ـ لا محالةَ ـ على استعادةِ قَدْرٍ من الثقةِ بأنفسِهم وبمستقبلِ حضارتهم فيَنظرون إلى الأمورِ نظرةَ مَنْ يَرى أن ما هو مُحتَمَلٌ خيرٌ مما هو حقيقي، عِلماً بأنّ في هذا النظرِ من التفاؤلِ بقَدْرِ ما فيه من التّشاؤم، لكنَّ الأمرَ المُهِمَّ هو أن لا ينطفىء ما بَقي من بصيصِ الأملِ في قلبِ الإنسان، وأن لا تَنْسَدَّ في وَجهِه جميعُ شعابِ التّمنّي.

---

(1) Alexandre Koyré, Etudes d'histoire de la pensée philosophique. Gallimard (Paris 1971) p. 256.

ومن المسائل التي تستدعي مزيداً من النظرِ والبحث في أفقِ الفِكرِ الفَلْسفي المعاصر :

ـ القُدرةُ الإنسانيةُ وحدودها في ميدانِ المعرفةِ العلميةِ والمُستجّداتِ التكنولوجية ، لا لِوَقْف تيارِ التقدّم بل للحَدِّ من غُلُوائه وانحرافاتِه، والتخفيفِ من آثارِه السلبية على السلوكِ الخُلُقي الأمثل للإنسانِ وعلى عَلاقاتِ الشعوبِ والأممِ بعضِها ببعض.

ـ تجديدُ النظرِ في طبيعةِ العلاقة بيّن العلم والإيمان[1].

ـ تَعاملُ الإنسانِ مع مُحيطه الحَيَوي والطبيعي على ضَوءِ التقدّم العِلميّ والتكنولوجي الزاحِف.

ـ التحوّلاتُ الطارئة على مَفاهيمِ القوة والسلطة والنفوذ في دُولِ العالَم، ومصير الإديولوجيات وأثر ذلك في حرياتِ الإنسان وحقوقِه الطبيعيةِ والمدنية[2]، ومواقِفه من الصّدمة التي تُحدِثُها المعارفُ العِلْمية بلا انقطاع.

وهَذه المسائلُ ـ كما ترى ـ مرتبطٌ بعضُها ببعض، وللعلم التَّجريبيّ فيها حَظٌّ من نَظَرٍ، إلاّ أن حظوظَ النَّظرِ الفلسفيِّ فيها أكبرُ وأوسعُ، إذ مَوضوعُها الإنسانُ وحَضارتُه ومَصيرُه القريبُ والبعيد.

وقبل أن أختِم هذه الخواطر أودُّ أن أعودَ إلى صاحِب كتاب «نهاية التاريخ» لأنقل فقراتٍ مُعَبّرةً من بابه الخامس الذي يَحْمل عنوانَ «آخر إنسان» يقول فوكوياما:

لقد صار من أصعبِ الأمورِ على سكّان المجتمعات الديمقراطية أن يقيموا

(1) صدر في هذا الموضوع كتاب Dieu et la sience ـ «الله والعِلْم» وهو محاورة بينَ الفيلسوف الفرنسي المُعمَّر Jean Guitton والعالمان الطبيعيان Grichka et Igor (Grasset. Paris 1991) . Pogdanov

(2) من المؤلفات التي تَستحقّ التنويه في هذا الباب كتاب Alvin Toffler المُسمّى Powershift، صَدرت ترجمتُه الفرنسية Les nouveaux pouvoirs عن دار Fayard، (باريس 1991).

حساباً جاداً للمشاكِل ذات المُحتوى الخُلُقي في الحياةِ العامة، لأن الأخلاقَ تَقتضي التمييزَ بينَ الأقبح والأفضل، والقبيحِ والحَسَن، وهو ما يظهر أنه ينتهكُ المبدأ الديمقراطي الذي يقوم على التسامُح. ومن أجل هذه العلّة فإنّ «آخِرَ إنسانٍ» إنّما يَهتمّ بصحتِه وسلامتِه الذاتيتَيْن، لأنهما ـ على الأقلّ ـ واقعان لا جدالَ فيهما. ففي أميركا، اليومَ، قد يكون خارجاً عن اللياقة أن يتقدّم رجلٌ نَحْو صديقٍ له متزوجٍ يراه برفقةِ خليلةٍ له في مَطعم فَيُشَنِّعُ عليه علانيةً وأمام الملإِ لكونه يَخون زوجتَه. فالناس الذين يُقْدِمون على مثلِ هذا الفعل يُعَدّون في نظرِ الآخرين أخلاقيين تُعساءَ مُجردين عن أيةِ صفةٍ تُجيز لهم أنْ يُمْلُوا على الناسِ النّهجَ الذي يَجب أن يتّبعوه في معيشتهم. على أنّ إنساناً كهذا يُمكنه أن يَنْهضَ من مكانِه ويَطلُبَ من الآخر أن يَكُفّ عن التدخين. وبعبارة أخرى نحن نَشعر بأنه من حَقّنا أن نُمْلِي على الآخرين دروساً متى تعلّق الأمرُ بصحّتهم البدنية، وأنّه ليس لنا ذلك إذا كان الأمر متعلّقاً بصحّتهم الخُلُقية. إنّ الأميركيين إنّما يَسْتَبِدّ بهم الانشغال بصحّةِ بَدنهم ـ أي بطعامهم وشَرابهم، وبالتمريناتِ التي يزاولونها، وبمظهرِهم الخارجي ـ حتى إنّ ذلك صار بمنزلةِ وسواسٍ أعظمَ مما كان يَعترى أسلافَهم تجاهَ المسائلِ الخُلُقية»[1].

فهل نَعُدُّ هذا «الوسواسَ» من مَبادىءِ التسامُح ومن مزايا «الديمقراطية الليبرالية» التي يُبشرنا فوكوياما بوقوفِ عَجلةِ التاريخ عندها، أم أنّ الإنسانَ كان منذ أن بَرَأه الله ـ وما يزالُ مُرَكّباً من جَسدٍ وروح، وأن الجسدَ قِوامُه الطعامُ والشرابُ والهواءُ والحركةُ ومُتَطَلّباتُ حِفْظِ النوع، وأن الروحَ قِوامُها العقلُ والأَخْلاقُ والحكمةُ وحسنُ التدبير، وأن الاعتدالَ في الاستجابةِ لمطالبِ الجَسد وتَوَجّهاتِ الروحِ هو طريقُ السلامةِ والعافية؟ وإلاّ فكيف يحافظ المرءُ على صِحّة بَدَنِه إذا انقادَ انقياداً أعمى لشهواتِه ونَزواتِه بلا وازعٍ ولا رادعٍ يَرُدّانه إلى العقل وصِحّةِ التمييز؟

(1) Fikuyama, Francis, La fin de l'histoire et le dernier homme. Flamarion (Paris, 1992) p. 345.

وعنوان الكتاب في أصله الإنجليزي: The End of the History and the last Man.

كلمةٌ حَول تقويم التراث الفكري

إن مصادرَ التُّراث الإسلاميّ في العلوم والفلسفة والآداب والفنون لَمِن الأمور التي يَصْعب حَصْرها وانتقاءُ الصالِح فالأصلح منها، لا من حيث الموضوعُ فقط بل من جهة أصالةِ القيم الفكرية والمعرفية المبثوثةِ فيها، ومَدى أثَرها في تَقَدّم المعارف.

ومع الاعتراف بأهميةِ الكثيرِ مما نُشِير في العقودِ الماضية من مصنّفات مخطوطةٍ، وبما بَذله الباحثون والدارسون، المسلمون وغيرُ المسلمين، من جهودٍ حميدةٍ في تَحْقيقها وتوثيقها والتعريفِ بها وبأصحابِها وإبراز مكانَتها في سياقِ المعرفةِ والحضارة، فإنه ما يزال لدينا الكثير من الشكوكِ والأوهامِ التي لا بدّ من تبديدها وإزالتها بالدّرس والتحليلِ والتّرتيب كي تتمهّد أما مَنا السُّبلُ المؤديةُ إلى الكشف عن الحقيقةِ الموضوعيةِ والنوعية لمصادر التراث الفكريّ الإسلامي بقصدِ تعيينِ أصولِها وفروعها، والتأكُّدِ من الينابيعِ التي استَقَت منها، ومعرفةِ الأثرِ الذي أحدثته، حقيقةً، في النشاطِ الثقافي بالعالِم الإسلامي فضلاً عن تأثيرها في التراث الإنسانيّ العام، وهذه القضيةُ الأخيرة يُشاركنا في الاهتمام بها الدارسون من خارج العالَم الإسلامي، من مستشرقين وغيرِهم من الباحثين في تاريخِ العلوم والحضارة.

وهناك مسألتان يَنبغي أن نَتَوسَّع في توضيحهما وإزالةِ كثيرٍ من الالتباس المُحيط بهما.

الأولى: ما هو حَظُّ النقلِ والاقتباسِ والتَّلخيص في التراثِ العلميّ والفلسفي الذي خَلّفه السَّلَف، وما هو نصيبُ الابتكارِ والإضافةِ والتّجديد في هذا التّراث؟

المسألةُ الثانية: ما هو مَبْلغ تأثيرِ الحضارة الإسلامية في تَقدُّم المعارفِ الإنسانيةِ سواء في ميادين الرياضيات والفلك والطبيعيات والكيمياء وعلومِ الجغرافيا، أو في مجال العمارةِ والتجارةِ ونُظُم التعليم والإدارةِ والمِلاحةِ وغير ذلك من مظاهر الحضارة ومُقَوّماتها.

ولا شكّ في أنّ استقصاءَ البحث في هاتين المسألتيْن يتطلّب القيامَ بمَسح شاملٍ للآثارِ العلمية والثقافية الإسلامية المكتوبة باللغةِ العربية وباللغاتِ الأخرى السائدةِ في العالم الإسلامي، كالفارسية والتركية، كما يَتَطلّب القيامَ بدراساتٍ مَيْدانية وأبحاثٍ مقارَنةٍ تشملُ فنونَ العمارة والموسيقى والأدبِ والصناعةِ والفلاحة والنّظم الإدارية والملاحةِ البحرية وغير ذلك من الفنونِ والمعارفِ التي يُحْتَمل أنها تسرّبَت إلى أقطار أوروبا من طريق المُسلمين منذ العصرِ الوسيط؛ وفي هذا الصدد يقتضي الحالُ الرجوعَ إلى المصادر الأوروبية المُختَصّة بهذه الميادين، فضلاً عن المؤلفاتِ الصادرة في أوروبا بأقلام علماء متخصصين في تاريخ العلوم والفنون والحضارة.

وأما بخصوص التّراثِ العلميّ الذي وصلَ إلينا جزءٌ منه مخطوطاً فينبغي استقصاءُ مصادِره وتصنيفُها في مرحلةٍ أولى تصنيفاً موضوعياً يَنْقسم إلى ثلاثةِ أقسام رئيسية: 1) الآثار النقلية. 2) الآثار المُتَرْجَمة من اليونانية والسريانية خاصة. 3) الآثار الإسلامية الأصيلة في الفلسفةِ والطبّ والفلك والرياضياتِ والفنون المختلفة.

ويَنبغي مع ذلك جردُ المؤلفاتِ الإسلامية التي تَمّ نقلُها إلى اللغاتِ الأوروبية، ولا سيما اللاتينية، منذ القرنِ العاشرِ الميلادي إلى عصرنا هذا، بما في ذلك المؤلّفاتُ التي نُقِلَت إلى اللاتينية وانتَحَلَها المترجمون ولم يُشيروا فيها إلى مُؤَلّفها الأصلي.

ولا تَخفى أهميةُ هذا العملِ التّصنيفي والمَنْهجي في تصحيح تاريخِ العلمِ والحضارة وإبرازِ المساهمة الإسلامية في تطوُّره وتَسلسل حلقاتِه بصورةٍ موضوعيةٍ

تنكشف معها الحقائقُ بعيداً عن الادّعاء والمُبالغة وكلٍّ ما يُوقِعُ في الخطإ والمغالطة.

ويَجْدر التنبيهُ في هذا المقام إلى أن مثلَ هذا العملِ لا يَقْدر على النهوضِ به إنسانٌ واحدٌ بمفرده، بل لا بدَّ من أن تتضافر حوله جهودُ جماعةٍ من العلماء والباحثين من مختلِف التخُّصصات، وربما يكون من الأفضلِ أن يتمَّ ذلك بإشراف مؤسسةٍ عِلْمية تَمْلك الوسائلَ المادية والمعنويةَ والتقنيةَ المحتاجَ إليها في مثلِ هذه المشاريع التي من شأنها أنْ تَحفزَ على تنشيط روحِ البحثِ العلمي بأساليب عصرنا هذا ومقاييسه وأدواتِه، لأنّ العلمَ كأجيالِ الناس، يَحتاج باستمرارٍ إلى التطوير والتجديد، يَدْفع السابقُ منه اللاحقَ كي لا يُصاب بالجُمود والموتِ البطيء.

أعود إلى مسألةِ إحياء التُّراثِ العلميّ الإسلامي وبيانِ مكانته وقيمتِه الفكرية والخُلقية في سياقِ الحضارةِ الإنسانية فأنقل هنا على سبيلِ المثال فقط فقرةً وردت في كتابٍ صَدَر حديثاً في فرنسا يَتضمّن عناصرَ من تاريخِ العِلْم شارك في تأليفه مجموعةٌ من العلماء المتخصّصين من غيرِ المستشرقين. تقول هذه الفقرةُ الواردةُ في الفصل الخاص بالعلومِ في الديار الإسلامية قديماً.

«إنَّ المؤلفاتِ العَربيةَ التي نُقِلت إلى اللغاتِ الأوروبية ـ وبالخصوص إلى اللاتينية ـ لم تَقتصِر على النقلِ بل فيها شرحٌ وتكميلٌ، وفيها أيضاً أبحاثٌ جديدة تختلِف كلّ الاختلافِ عن المعارفِ الإغريقية، ثمّ إن مؤلفاتِ الدارسين المسلمين رَوَّجَت معارفَ أخرى اقتُبِست من الشرق، ومن الهندِ خاصّةً؛ وهؤلاءِ الدارسون لم يَقْصُروا جهودَهم على مُجَرَّدِ النَّقلِ، بل إنهم أَدْخلوا تعديلاتٍ وتحسيناتٍ على ما أخذوه عن غيرهم، مستمدّين من منابعِ حضارتهم الخاصةِ ما مَكّنهم من الابتكارِ والإبداع. وهكذا فإنَّ المعارفَ التي نقلها المسلمون إلى الغربِ الأوروبي لها هُويتُها الخاصّةُ التي تَتّسم بأعمقِ صفاتِ الأصالة إذا هي قيستْ بالأصول اليونانية والهندية»(1).

(1) Paul Benoit et François Micheau; «Elements d'Histoire des Sciences» pp.151-175; Bordas (Paris 1989).

إن المسألةَ التي تُشير إليها هذه الفقرةُ كثيراً ما أثارت جدلاً وخلافاً بين المستشرقين ومؤرخي العلومِ خاصّةً، فإنَّ منهم من يُنكِر أصالةَ العلوم الإسلامية المَنقولة إلى اللغاتِ الأوروبية، ويَعُدّها نقلاً محضاً عن اليونان، ومنهم من يُقِرُّ بأصالةِ كثيرٍ من المؤلّفاتِ الإسلامية ويأتي بالأدِلّة على ذلك. وفي رأيي أن هذه المسألةَ يجب أن تحظَى باهتمامٍ أكبرَ من الدارسين المسلمين المعاصرين العارفين بالتراث العلمي والفكري الإسلامي ومظانّه، والمتخصصين في مختلِف ميادين العلوم والآداب والفنون وشؤونِ العمران بمفهومها العصري ومناهجها الجديدة.

إن القارىء الذي يُسعفه الوقتُ والرغبةُ في الاطّلاع على بعضٍ من أفكارِ علماء السَّلَف ونظرياتِهم وآرائهم ومجالاتِ اهتمامهم، سيَجد في هذا الكتابِ طائفةً من النصوصِ يَشْهد الله أنني لم أدّخِرْ وسعاً في انتقائها وتَرتيبها وربطِ بعضها ببعضٍ. وسَيرى القارىء كذلك أن جِلّةَ علماءِ السلَفِ لم يَدّخروا وسعاً في البحث عن الحقيقةِ الإنسانية والعلمية، والوقوفِ على بعض أسرار الكونِ، فكانت لهم في ذلك جولاتٌ موفّقةٌ قَرّبتْهم من الحكمةِ الخالدة التي يلتقي في رحابِها ويَتَطَلَّعُ إليها أبناء البَشريةِ جميعاً، على أنه لا أحدَ يَمْلك الحقيقةَ كلّها مهما بَلَغ من العلمِ ونال من التوفيق؛ فالعلمُ الكاملُ والحكمةُ المطلقةَ إنما هما للخالق تعالى.

لقد أعن أبو علي ابن سينا منذ أزيد من ألف سنة أنّ «الوقوفَ على حقائقِ الأشياءِ ليس في قُدْرَةِ البشر، ونحن لا نعرفُ من الأشياءِ إلا الخواصَّ واللوازمَ والأعراض، ولا نعرِف الفصولَ المقوِّمةَ لكلٍّ واحدٍ منها، الدالّةَ على حقيقته». وصدق الشيخ الرئيس، فنحن في هذا العَصْر - عَصْر الذرة والفضاء والتوابعِ الصناعية - نَعْرِف بعضَ قوانين الظواهر التي نُعايشها أو نشاهد آثارها فينا وفي الكونِ الشاسع، ولكنّنا نجهل حقائقها الخفية فنزداد رغبة في المضي إلى الأمام.

محمد العربي الخطّابي

ـ 1 ـ

الوجُود والكائنات

«ينبغي ألاّ نستحي من استحسانِ الحقّ واقتفاء الحق من أين أتى، من الأجناسِ القاصية عَنّا والأمم المباينة لنا، فإنّه لا شيء أولى بطلبِ الحقّ من الحق»

أبو إسحاق الكندي

الموجوداتُ العقلية والحسية

إنّ قدماءَ اليونانيين قَبْلَ ظهورِ الحكمةِ فيهم بالسَّبعة المُسَمَّين **أساطينَ الحكمة**. . . كانوا على مثلِ مقالةِ الهند، وكان فيهم من يَرى أن الأشياءَ كلَّها شيءٌ واحد، ثم من قائلٍ في ذلك **بالكُمُون**[1]، ومن قائلٍ بالقُوة، وأنَّ الإنسانَ ـ مثلاً ـ لم يَتفضّل عن الحجرِ والجمادِ إلاّ بالقُربِ من العلَّة الأولى بالرُّتبة، وإلاّ فهو هو؛ ومنهم من كان يرى الوجودَ الحقيقيّ للعِلّةِ الأولى فقط لاستغنائها بذاتِها فيه وحاجةِ غيرِها إليها، وأن ما هو مفتقِرٌ في الوجودِ إلى غيره فوجودُه كالخيالِ غيرُ حَقّ، والحقُّ هو الواحدُ الأولُ فقط، وهذا رَأي السوفية، وهم الحكماء. . .

وكذلك ذهبوا إلى أنّ الموجودَ شيءٌ واحدٌ، وأنَّ العلَّةَ الأولى تتراءى فيه بصُوَرٍ مختلفةٍ، وتَحُلُّ قوتُها في أبعاضِه بأحوالٍ متباينة توجِب التغايرَ مع الاتّحاد، وكان فيهم مَن يقول: إن المُنْصَرِف بكُلِّيته إلى العِلَّة الأولى متشبّهاً بها على غايةِ إمكانه يَتّحدُ بها عند تركِ الوسائط وخَلْع العلائقِ والعَوائق، وهذه آراءٌ يذهب إليها الصوفيةُ لتَشابُه الموضوع.

وكانوا يَرَوْن في الأنفسِ والأرواحِ أنها قائمةٌ بذواتِها قبل التجسُّدِ بالأبدانِ، معدودةٌ مُجَنّدةٌ تتعارف وتتناكر، وأنها تَكْتَسِب في الأجسادِ بالخَيرورة ما يَحْصُل لها بعدَ مفارقةِ الأبدانِ الاقتدارَ على تصاريفِ العالم، ولذلك سَمَّوْها آلهة، وبَنَوا الهياكلَ بأسمائها، وقَرّبوا القرابين.

البَيْروني في (تحقيق ما للهند من مقولة) ص 27 ـ 28

---

(1) عنى الكمُون: استتار الشيء عن الحِس.

الموجودات: قديمٌ ومُحْدَث

الموجودات منها: قديمٌ لم يَزَلْ ـ وهو اللهُ تعالى وصفاتُ ذاتِه التي لم يَزَلْ موصوفاً بها ولا يَزال كذلك ـ وقولُهم: «أَقْدَم، وقديم» موضوعٌ للمبالغة في الوَصفِ بالتقدُّم، وكذلك أَعْلَمُ وعليم، وأَسْمَعُ وسميع.

والقسمُ الثاني: مُحْدَثٌ لوجوده أولٌ، ومعنى المُحْدَث ما لم يَكُن ثُمّ كان، مأخوذٌ ذلك من قولهم: حَدَث بفلانٍ حادثٌ من مَرَض أو صُداع، وأَحْدَث بِدْعةً في الدين، وأَحْدَثَ روشناً [أي شُرفةً]، وأحدث في العَرْصةِ بناءً، أي فعلَ ما لم يكُن من قَبْلُ موجوداً.

الباقلاني في (الإنصاف) ص 16.

الموجودات ثلاثة أصناف

الموجودُ إمّا أن يكون موجوداً لا أولَ له ولا آخرَ له، وهو الخالقُ ـ تعالى وتقدّس ـ أو موجوداً له أولٌ وله آخِر ـ وهو الدنيا ـ أو موجوداً له أولٌ ولا آخرَ له، وهي الأرواحُ البَشريةُ والدارُ الآخرة، وأما الرابع، وهو الذي لا أولَ له وله آخر، فهذا مُمتنعٌ في الوجودِ لأن ما ثَبَت قِدَمُه امتنع عَدَمُه.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح)

هل الموجودُ هو المَحسوس

اعلَمْ أنه قد يَغْلِب على أوهامِ الناس أنَّ الموجودَ هو المَحسوس، وأن ما لا يناله الحِسُّ بجوهرِه فَفَرْضُ وجودِه مُحالٌ، وأن ما لا يَتخصَّص بِمكانٍ أو وَضْعٍ بذاتِه كالجسمِ أو بسببِ ما هو فيه كأحوالِ الجِسْم، فلا حَظَّ له من الوجود.

وأنتَ يَتأتّى لك أن تتأَمَّلَ نفسَ المَحسوسِ فتعلمَ منه بطلانَ قولِ هؤلاء، لأنَّك ومَن يستحقُّ أن يُخاطَب تعلمان أنّ هذهالمحسوساتِ قد يَقَعُ عليها اسمٌ

واحدٌ، لا على سبيلِ الاشتراكِ فإنكما لا تَشُكّان في أن وقوعَه على زيدٍ وعمرو بمَعنى واحدٍ موجودٍ، فذلك المعنى الموجودُ لا يَخلو: إما أن يكونَ بحيث يَنالُه الحِسُّ أو لا يكون، فإنْ كان بعيداً من أن ينالَه الحسُّ فَقَد أخرَجَ التفتيشُ من المحسوساتِ ما ليس بمَحسوس، وهذا أعجب، وإن كانَ محسوساً فله لا مَحالةَ وَضْعٌ، وأَيْنٌ، ومقدارٌمُعينٌ، وكَيف مُعَيّنٌ لا يتأتّى أن يُحَسّ، بل ولا أن يُتَخَيَّلَ إلا كذلك، فإنَّ كلَّ محسوسٍ وكلَّ مُتخيَّلٍ فإنّه يتخَصّص لا مَحالةَ بشيءٍ من هذه الأحوال، وإذا كان كذلك لم يَكن مُلائماً لما ليس بتلك الحالِ، فلم يَكُن مَقولاً على كثيرين مختلِفين في تلك الحال.

فإذَنْ الإنسانُ من حيث هو واحدُ الحقيقة، ـ بَلْ من حيثُ حقيقتُه الأصليةُ التي تَختلف فيها الكثرةُ ـ غيرُ مَحسوسٍ، بل معقولٌ صِرْفٌ. وكذلك الحالُ في كلِّ كُلِّيّ.

ولعلَّ قائلاً منهم يقول: إن الإنسانَ ـ مثلاً ـ إنّما هو إنسانٌ من حيث له أعضاءٌ من يَدٍ وعَيْنٍ وحاجبٍ وغير ذلك، ومن حيث هو كذلك فهو مَحسوس، فنُنَبِّهه ونقول: إن الحالَ في كلِّ عضوٍ كُلّي مما ذكرتَه أو تركتَه كالحالِ في الإنسان نفسِه.

إنه لو كان كلُّ موجود بحيث يَدْخُل في الوَهْمِ والحِسّ لكان الحسُّ والوَهْمُ يَدْخلان في الحِسِّ والوَهْم، ولكانَ العَقْل ـ الذي هو الحَكَمُ في الحَقّ ـ يَدْخل في الوَهْم.

ومن بعد هذه الأصولِ فليس شيءٌ من العِشْق والخَجلِ والوجلِ والغَضَبِ والشجاعةِ والجُبن مما يَدخلُ في الحسِّ والوَهم، وهي من علائقِ الأمورِ المَحسوسةِ، فما ظنُّك بموجوداتٍ إن كانت خارجةَ الذواتِ عن درجاتِ المَحسوسات وعلائقها.

ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات) 3 :435 - 440

الوجود الخارجي

عبارة عن كونِ الشيءِ في الأعيان.

الوجود الذّهني

عبارةٌ عن كون الشيءِ في الأذهان.

الوجود الأصيل على نحوين:

أحدهما: الحصولُ في الخارجِ عن الذِّهنِ مطلقاً، والآخر: الحصولُ بالذاتِ لا بالصورة، وذلك الحصولُ أعَمُّ من الأولِ لأنه قد يكون في الخارج وقد يكون في الذِّهن.

والوُجود المُطلَق: هو الكونُ وهو مُفْرَدٌ ليس له جنسٌ ولا فَصْل، يَشملُ جميعَ الموجودات اتّفاقاً، فَيشترك بين الواجب وغيرِه، بخلاف الماهية، لأن في شمولها لجميعِ الموجودات خلافاً، فإنّ عند البعضِ ليس للواجبِ ماهيةٌ غيرُ وجوده، بل هو موجودٌ بوجودٍ هو عينُ ذاته ـ كما هو رأي المُحَقّقين من الصوفية والحكماء ـ أو مقتضى ذاتِه بحيث يَمتنعُ انفكاكُهما كما هو رأيُ المتكلِّمين. ومعنى كونِه موجوداً كونُه معلوماً ومشعوراً به، أو كونُه في نفسه ثابتاً متحقّقاً وبينهما فرقٌ من حيث إنّ كونَه معلومَ الحصولِ في الأعيانِ يَتوقّف على كونه حاصلاً في الأعيان، ولا يَنعكس، إذ لا يمتنع في العقلِ كونُه حاصلاً في نفسه مع أنه لا يكون معلوماً لأحد.

أبو البقاء الكَفَوي في (الكلّيات) 225 - 226

مراتبُ الوجود

. . . مراتبُ الوجود بحَسَب العقلِ ثلاث: **أعلاها** الموجودُ بالذاتِ بوجودٍ هو عَيْنُ ذاته، فالانفكاكُ وتَصَوُّره كلاهما مُحال. **وأوسطُها** الموجودُ بالذاتِ بوجودِ غيرِه، فالانفكاكُ مُحالٌ دون تصوُّره. **وأدناها** الموجودُ بالغيرِ فيُمكِن الانفكاكُ والتصوّرُ أيضاً.

المصدر السابق، ص 926

طُرقُ العلم بالموجودات

المَوجوداتُ منقسمةٌ إلى: مَحْسوسةٍ، وإلى معلومةٍ بالاستدلال لا تُباشَر ذاتُه بشيءٍ من الحَواسّ.

فالمَحسوساتُ: هي المُدْرَكاتُ بالحَواسِّ الخَمْس، كالألوانِ، ويَتْبعها معرفةُ الأشكالِ والمَقادير، وذلك بحاسَّةِ البَصرِ، وكالأصواتِ بالسَّمع، وكالطعومِ بالذَّوقِ، والرّوائِح بالشمِّ، والخُشونةِ والملاسةِ واللينِ والصلابةِ والبرودةِ والحرارةِ والرطوبةِ واليبوسةِ بحاسّةِ اللَّمس. فهذه الأمورُ ولواحقُها تُباشَر بالحِسّ، أي تتعلّق بها القوةُ المُدرِكةُ من الحَواسّ في ذاتِها.

ومنها ما يُعْلَم وجودُه ويُسْتَدَلُّ عليه بآثارِه ولا تُدْرِكه الحواسُّ الخَمْس. . . ولا تَناله. ومثالُه هذه الحواسُّ نفسُها، فإنَّ مَعنى أي واحدةٍ منها هي القوةُ المُدْرِكة، والقوةُ المُدْرِكة لا تُحَسُّ بحاسّةٍ منَ الحَواسّ، ولا يُدرِكها الخيالُ أيضاً.

وكذلك القُدرةُ والعلمُ والإرادةُ، بل الخوفُ والخَجَلُ والعِشْقُ والغَضَبُ وسائرُ هذه الصفاتِ، نَعْرفها من غيرنا معرفةً يقينيةً بنوعٍ من الاستدلالِ، لا يَتعلّقُ شَيءٌ من حواسّنا بها.

الغزالي في (معيار العلم) ص 89-90

حَدُّ الموجود ما ثبت علماً أو حِسّاً أو وَهْماً، وهو معنى الشيء.

المقدسي في (البدءِ والتاريخ) 1- 43

وحدانيةُ الباريء وقِدَمُه

إنّ البرهانَ قد قام على أنّ الباريءَ الأولَ الواحدَ هو ـ عَزّ اسمُه ـ متقدِّمُ الوجودِ على كلِّ معقولٍ ومحسوس، وأنه أوّلٌ بالحقيقة، أي ليس له شيءٌ يَتَقدَّمُه على سبيلِ عِلّةٍ ولا سَبَبٍ ولا غيرهما. وما ليس له علّةٌ تتقدَّمه فَوجوده أبداً، وما وجودُه أبداً فهو واجبُ الوجودِ، وما كان كذلك فهو لم يَزَلْ، وما لم يَزَلْ فليس له

علّةٌ، فليس بمُتَركِّبٍ ولا مُتَكَثِّرٍ، لأنه لو كان مركّباً وكان مُتركّباً لكان قد تَقَدّمه شيءٌ ـ أعني بسائطَه وآحادَه، وقد قلنا إنه أولٌ لم يَتقَدَّمْه شيءٌ، فإذن ليس بمركَّبٍ ولا مُتَكَثِّرٍ.

والأوصافُ التي يُثبِتها له من يُثبتْها ليس تَخلو من أن تكون قديمةً معه، أو مُحْدَثةً بعده.

ولو كانت قديمةً معه، موجودةً بوجوده لكان هناك كثرةٌ، ولو كانت كَثرةٌ لكانت ـ لا مَحالة ـ مُتَركِّبةً من آحاد. ولو كانت الآحادُ متقدَمّةً أو الوحدةُ ـ سيما التي تركّبت منها الآحاد ـ والكَثْرةُ متقدِّمةً لم يَكن أولاً، وقد قلنا إنه أوّل.

ولو كانت أوصافُه بَعْده لكان خالياً منها فيما لم يَزَلْ، وخَلصت به الوحدة، وإنما حَدث له ما حدث عن سببٍ وعلّة ـ تعالى الله وجلّ عما يقول المُبطلون ـ وقد قلنا إنه لا سَبَب له ولا علّة.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 279 - 280

ترتيبُ الموجودات عن السبب الأول

إن الباريء تعالى ـ وهو الذي يُسمّونه السببَ الأول والعِلّةَ الأولى، وعلّةَ العِلَلِ ـ لَمّا كان هو الذي أفاضَ الموجوداتِ وأعطى كلَّ مَوْجودٍ منها قسطَه من الوُجود، ولم يَجُز في الحكمةِ أن تكون كلُّها في مرتبةٍ واحدة، صار بَعْضُها أرفعَ من بعض، وبعضُها أحطَّ من بعض وصار وجودُ أَقْربِها مرتبةً منه وساطةً لوجود أَبْعَدِها، فلا يوجد أبعدُها منه إلا بوجود أقربِها منه وتَوَسُّطِه.

ولستُ أريد بذكرِ القُربِ والبُعدِ إثباتَ مكانٍ، لأن الباري ـ عزّ وجل ـ لا يوصَف بالمكانِ ولا بالزمان، وكذلك كُلُ معقولٍ لا مادّةَ له، وإنما أريدُ بذكرِ القُربِ والبُعد مراتبِها في الوجود.

وأقرب ما يُمَثَّلُ به وجودُ المَوجوداتِ عنه ـ تعالى ـ وجودُ الأعدادِ عن

الواحدِ، وإن كان البارىء تعالى لا يَجوز أَنْ يُشَبَّه بشيءٍ، وكذلك صفاتُه وأفعالُه، ولكنه على جهةِ التّقريب، فكما أن الثلاثةَ لا توجد عن الواحدِ إلاّ بتَوَسُّطِ وجودِ الاثنين، كذلك الأربعةُ لاتوجَدُ إلاّ بتوسُّطِ وجودِ الثلاثةِ والاثنين، ولا توجد الخمسةُ إلاّ بتوسُّطِ وجودِ الأربعةِ والثلاثةِ والاثنين، وكذلك سائرُ الأَعداد.

ولهذا صار وجودُ كلٍّ واحدٍ عِلَّةً لوجودِ ما بَعْدَه مع كونِ الواحدِ عِلّةً لوجود جميعِها. . .

. . . إنّ البارىء تعالى له المرتبةُ الأولى من الوجود، وهو مُتَوَحِّدٌ بوجوده لا يَشْرَكُه في وجودِه شيء، وكما لا يَشْرَكه في شيءٍ من صفاتِه.

وأولُ موجودٍ أَوْجَدَه وأَبْدعه ـ تعالى ـ الموجوداتُ التي يُسَمّونها الثواني، ويُسَمّونها العقولَ المُجَرّدةَ عن المادة، وهي تسعةٌ على عددِ الآحادِ التسعة، ترتّبت في الوجودِ عنه كمراتبِ الأعداد: أول وثان، وثالث، إلى التاسع الذي هو نهايتُها، كما صار التاسعُ من العَدَدِ نهايةَ الآحاد.

ابن السيد البطليوسي في (الحدائق) ص 33-38

الموجود الأول:

هو السَّبَبُ الأولُ لوجودِ سائرِ المَوْجوداتِ كُلّها، وهو بريءٌ من جميعِ أنْحاء النقصِ، وكلُّ ما سِواه فليسَ يَخلو من أن يكون فيه شيءٌ من أنحاءِ النقص، إمّا واحداً وإمّا أكثرَ من واحد، وأما الأولُ فهو خِلْوٌ من أنحائها كلّها، فوجودُه أفضلُ الوجودِ وأقدمُ الوجود، ولا يُمكِن أن يكون وجودٌ أفضلَ ولا أقدمَ من وجوده، وهو من فضيلةِ الوُجود في أعلى أنحائه، ومن كمالِ الوجود في أرفع المراتبِ، ولذلك لا يُمكِن أن يَشوبَ وجودَه وجوهرَه عَدمٌ أصلاً. والعَدَمُ والضدُّ لا يكونان إلاّ فيما دونَ فَلَكِ القمر، والعدَمُ هو لا وجودُ ما شأنُه أن لا يُوجد ولا بوجهٍ ما من الوجوه، فلهذا فهو أزليّ، دائمُ الوجود بجَوْهره وذاتِه من غيرِ أن يكون به حاجةٌ في أن يكون أزلياً إلى شَيءٍ آخرَ يمدُّ بقاءه، بل هو بجَوهره كافٍ في بقائه ودوامِ

وجوده.. وهو مُبايِنٌ بجَوْهرِه لكلِّ ما سِواه، ولا يُمكن أن يكون الوجودُ الذي له لشيءٍ آخرَ سِواه.

وأيضاً فإنه لا يُمكن أن يكونَ له ضدٌّ، وذلك يَتَبيّن إذا عُرِف معنَى الضدّ، فإن الضدّ مُبايِنٌ للشيء، فلا يُمكن أن يكونَ ضدُّ الشيء هو الشيء أصلاً، ولكن ليس كلُّ مُبايِنٍ هو الضدّ، ولا كلُّ ما لم يُمكن أن يكون هو الشيءُ هو الضدّ، لكنْ كلُّ ما كان مع ذلك معانِداً شأنُه أن يُبْطِلَ كلُّ واحدٍ منهما الآخرَ ويُفْسِدَه إذا اجتمعا، ويكون شأن كلِّ واحدٍ منهما أنه أن يوجدَ حيث الآخرُ موجودٌ يُعْدَم الآخر...

فإنّ وجودَه الذي به يَنحاز عما سواه من الموجودات لا يمكن أن يكون غيرَ الذي هو به في ذاتِه موجود، فلذلك يكون انحيازهُ عما سواه تَوَحُّدُه في ذاته، وإنَّ أحدَ معاني الوحدةِ هو الوجودُ الخاصُّ الذي به يَنحاز كلُّ موجودٍ عَمّا سواه...

الفارابي في (أهل المدينة الفاضلة) ص 37-43

الأدلة على وجود الصانع

الطريقُ التي نَبَّه الكِتابُ العزيزُ عليها ودعا الكُل من بابها ـ إذا استُقْرِىء الكتابُ العزيز ـ وُجِدَت تنحصِر في جِنسين: أَحدِهما طريقُ الوقوفِ على العنايةِ بالإنسانِ وخَلْقِ جميعِ الموجوداتِ من أجلها، ولْنُسَمِّ هذه **دليلَ العناية**. والطريقةُ الثانيةُ ما يَظهر من اختراعِ جواهرِ الأشياءِ المَوجوداتِ مثل اختراع الحياةِ في الجَماد، والإدراكاتِ الحِسِّيةِ والعقلِ، ولْنُسَمِّ هذه **دليلَ الاختراع**.

فأما الطريقة الأولى فَتَنْبَني على أصليْن، أحدهما: أنّ جميعَ الموجوداتِ التي ههنا مُوافِقةٌ لوجودِ الإنسان، والأصلُ الثاني أنّ هذه الموافقةَ هي ضرورةٌ من قِبَلِ فاعلٍ قاصدٍ لذلك مُريدٍ، إذ ليس يُمكن أن تكون هذه الموافقةُ بالاتّفاق.

فأما كونُها موافقةً لوجودِ الإنسانِ فَيَحصُلُ اليقينُ بذلك باعتبارِ موافقةِ اللَّيلِ

والنّهار، والشمسِ والقمرِ لوجودِ الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنةِ الأربعةِ له، والمكانِ الذي هو فيه أيضاً وهو الأرض، وكذلك تَظهر أيضاً موافقةُ كثيرٍ من الحَيوان له، والنباتِ والجمادِ، وجزئياتٍ كثيرةٍ مثلِ الأمطارِ والأنهارِ والبحارِ، وبالجُملة الأرضُ والماءُ والنارُ والهواءُ، وكذلك أيضاً تَظْهر العنايةُ في أعضاءِ البَدن وأعضاءِ الحيوان، أعني كونَها موافقةً لحياته ووجوده، وبالجُملة فمعرفةُ ذلك - أعني منافعَ الموجودات - داخلةٌ في هذا الجنسِ، **ولذلك وَجَبَ على من أراد أن يَعرفَ الله تعالى المعرفةَ التامّةَ أن يَفْحَصَ عن منافعِ الموجوداتِ.**

وأما **دلالةُ الاختراعِ** فَيَدخلُ فيها وجودُ الحيوانِ كلِّه، ووجودُ النباتِ، ووجودُ السّموات. وهذه الطريقةُ تَنْبني على أَصْلَيْن موجودين بالقوةِ في جميع فِطَرِ الناس، أحدِهما: أنّ هذه الموجوداتِ مختَرَعةٌ - وهذا معروفٌ بنفسه في الحيوانِ والنباتِ كما قال تعالى: ﴿إنّ الذين تَدْعون من دونِ اللهِ لَن يَخْلقوا ذُباباً ولو اجتمعوا له﴾ (الحج - 73) - فإنّا نرى أجساماً جَمادية ثم تَحْدُث فيها الحياة، فنَعلم قَطْعاً أنّ ههنا مُوجِداً للحياةِ ومُنْعِماً بها، وهو الله تبارك وتعالى. وأما السمواتُ فنَعْلَم من قِبَلِ حركاتِها التي لا تَفْتُر أنها مأمورةٌ بالعناية بما ههنا ومُسَخَّرةٌ لنا، والمُسَخَّرُ المأمورُ مُخْتَرَعٌ من قِبَلِ غيرِه ضرورةً. وأما الأصلُ الثاني فهو أنّ كلَّ مُخْتَرَعٍ فله مُخْتَرِعٌ، فيَصحُّ من هذين الأصلين أنّ للموجودِ فاعلاً مُخترِعاً له، وفي هذا الجنسِ دلائلُ كثيرةٌ على عددِ المُختَرَعات. **ولذلك كان واجباً على من أراد معرفةَ اللهِ حقَّ مَعْرفته أن يَعْرف جواهرَ الأشياءِ ليَقف على الاختراعِ الحَقيقي في جميع الموجودات، لأنَّ من لَمْ يَعْرِف حقيقةَ الشيءِ لَم يَعْرف حقيقةَ الاختراع**، وإلى هذا الإشارةُ بقوله تعالى: «أَو لم يَنظروا في مَلَكوتِ السمواتِ والأرضِ وما خَلَق اللهُ من شيء» (الأعراف 185). وكذلك أيضاً من تَتَبّع مَعْنَى الحِكمةِ في وجودِ مَوْجودٍ - أعني معرفةَ السببِ الذي مِنْ أجله خُلِقَ والغايةِ المقصودةِ به - كان وقوفُه على دليلِ العنايةِ أَتَمَّ، فهذان الدَّليلان هما دليلاَ الشَّرعِ.

ابن رشد في (الكشف عن مناهج الأدلة) ص 65 - 67 ضمن (فلسفة ابن رشد).

الوحدةُ والكثرة والتنوع

ثم إنه بَعْدَ ذلك أَخذ [أي حيّ بن يقظان] في مآخِذَ أُخَر من النظَر، فتصفَّح جميعَ الأجسامِ التي في عالَم الكونِ والفساد، من الحيوانات على اختلافِ أنواعِها، والنّباتِ والمعادِن وأصنافِ الحجارةِ والتّراب، والماءِ والبخارِ والثّلجِ والبَرَدِ، والدخانِ واللهيبِ والجَمْر، فرأى لها أوصافاً كثيرةً وأفعالاً مختلفة، وحركاتٍ متَّفِقةً ومتَضادّةً، وأنْعمَ النّظرَ في ذلك والتثَبُّتَ، فرأى أنها تتّفق ببعضِ الصفاتِ وتَخْتلف ببعض، وأنها من الجهة التي تتَّفق بها واحدةً، ومن الجهة التي تَختلف فيها متغايرةٌ ومُتَكثّرة، فكان تارةً يَنظر خصائصَ الأشياءِ وما يَتَفرّدُ به بعضُها عن بعض، فَتَكْثُر عنده كثرةً تَخْرُج عن الحَصْرِ، وينتشر له الوجودُ انتشاراً لا يُضْبَط.

وكانت تَتَكثّر عنده أيضاً ذاتُه، لأنه كان يَنْظر إلى اختلافِ أعضائه، وأنّ كلَّ واحدٍ منها مُنفردٌ بفعلٍ وصفةٍ تَخُصُّه، وكان يَنظر كلَّ عضوٍ منها فيرى أنه يَحتمِلُ القسمةَ إلى أجزاءٍ كثيرةٍ جداً، فيحكمُ على ذاتِه بالكَثرة، وكذلك على ذات كلِّ شيء. ثم كان يَرْجع إلى نظرٍ آخرَ من طريقٍ ثانٍ فيرى أعضاءَه، وإن كانت كثيرةً، فهي متّصلةٌ كلُّها بعضُها ببعض لا انفصالَ بينها بوجه، فهي في حُكْمِ الواحد، وأنها لا تَخْتلف إلاّ بحَسَب اختلافِ أفعالِها، وأنّ ذلك الاختلافَ إنما هو بسببِ ما يَصل إليها من قوةِ الروحِ الحَيواني الذي انتهى إليه نَظَرُه أولاً وأن ذلك الروحَ واحدٌ في ذاته، وهو حقيقةُ الذاتِ، وسائرُ الأعضاءِ كلّها كالآلاتِ، فكانت تَتّحِدُ عنده ذاتُه بهذا الطريق.

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواعِ الحيوانِ فيرى كلَّ شخصٍ منها واحداً بهذا النوعِ من النّظر، ثم كان يَنظر إلى نوعٍ منها كالظِّباء والخَيْل والحُمُرِ وأصنافِ الطيرِ صنفاً صنفاً، فكان يرى أشخاصَ كلِّ نَوْع يُشْبه بعضُه بعضاً في الأعضاءِ الظاهرةِ والباطنةِ والإدراكاتِ والحركاتِ والمَنازع، ولا يرى بينها اختلافاً إلاّ في أشياءَ يسيرةٍ بالإضافة إلى ما اتّفقت فيه. وكان يَحْكم بأنَّ الروحَ الذي لجميع ذلك النوع شيءٌ واحد، وأنه لَم يَخْتلف إلاّ أنه انقسَم على قلوبٍ كثيرة، وأنه لو أَمْكَن أَنْ

يُجْمَعَ جميعُ الذي افترقَ في تلك القلوبِ منه ويُجْعَلَ في وِعاءٍ واحد، لكان كلُّه شيئاً واحداً بمنزلةِ ماءٍ واحدٍ أو شرابٍ واحدٍ يَفْتَرق على أوانٍ كثيرةٍ ثم يُجْمَع بعد ذلك، فهو في حالَتَي تفريقه وجَمْعِه شيءٌ واحد، إنما عَرَض له التَّكَثُّرُ بوجهٍ ما، فكان يَرى النوعَ كلَّه بهذا النظرِ واحداً، ويَجعل كثرةَ أشْخاصه بمنزلةِ كَثْرةِ أعضاءِ الشّخصِ الواحدِ التي لم تكْن كثرةً في الحقيقة.

ثم كان يُحْضِرُ أنواعَ الحيوانِ كلَّها في نفسه ويتأملُها فيراها تتَّفق في أنها تُحِسّ وتغتذي وتتحرّك بالإرادةِ إلى أي جهة شاءت. وكان قد عَلِم أنّ هذه الأفعالَ هي أخصُّ أفعالِ الروحِ الحيواني، وأن سائرَ الأشياءِ التي تختلف بها بَعْدَ هذا الاتّفاقِ ليست شديدةَ الاختصاصِ بالروحِ الحيواني، فظهر له بالتأملِ أنّ الروحَ الحيوانيّ الذي لجميعِ جنسِ الحيوان واحدٌ بالحقيقة، وإن كان فيه اختلافٌ يسيرٌ اختصّ به نوعٌ دون نوع. . . فكان يرَى جنسَ الحَيوان كلّه واحداً بهذا النوعِ من النظر.

ثم كان يرجع إلى أنواعِ النباتِ على اختلافها فيرى كلَّ نوع منها تُشْبه أشخاصُه بعضُها بعضاً في الأغصانِ والورقِ والزَّهر والثَّمر والأفعال، فكان يَقِيسها بالحيوانِ ويَعْلم أن لها شيئاً واحداً اشتركت فيه هو لها بمنزلةِ الروحِ للحيوان، وأنها بذلك الشيءِ واحدٌ، وكذلك كان ينظر إلى جنسِ النباتِ كلّه فَيَحكمُ باتّحادِه بحَسبِ ما يراه من اتّفاقِ فِعله في أنه يَتَغَذّى وينمو.

ثم كان يَجمع في نفسه جنسَ الحيوانِ وجنسَ النباتِ فيراهما جميعاً مُتّفِقَيْن في الاغتذاءِ والنموِّ، إلاّ أن النباتَ يَزيد على الحيوان، بفَضْل الحسِّ والإدراكِ والتحرُّك، وربما ظهر في النباتِ شيءٌ شبيه به مثل تَحَوّلِ وجوه الزهر إلى جهةِ الشمس، وتَحَرّكِ عروقه إلى جهةِ الغِذاء وأشباه ذلك، فظهر بهذا التأمُّل أنّ النباتَ والحيوانَ شيءٌ واحدٌ بسبب شيءٍ واحدٍ مُشترك بينهما، هو في أَحَدِهما أتمّ وأكمل، وفي الآخر قد عاقه عائقٌ ما، وأن ذلك بمنزلةِ ماءٍ واحدٍ قُسِمَ بقِسمين أحدهما جامدٌ والآخر سيال، فَيَتّحد عنده النباتُ والحيوان.

ثم يَنظر إلى الأجسامِ التي لا تُحِسّ ولا تَغتذي ولا تَنمو من الحجارةِ والترابِ والماءِ والهواءِ واللّهَب، فيرى أنها أجسامٌ مُقَدّرٌ لها طولٌ وعَرْضٌ وعُمْق وأنها لا تَخْتلف، إلاّ أن بَعْضَها ذو لونٍ وبعضَها لا لونَ له، وبعضَها حارٌّ وبعضَها باردٌ، والباردُ يصير حارّاً، وكان يَرى الماءَ يصير بُخاراً والبخارَ ماءً، والأشياءَ المحترِقَةَ تصيرُ جمراً ورماداً ولهيباً ودُخاناً؛ والدخانُ إذا وافقَ في صُعودِه قُبّةَ حجرٍ انعقَد فيه وصارَ بمنزلة سائرِ الأشياءِ الأرضية، فيَظهر له بهذا التأمُّل أن جميعَها شيءٌ واحدٌ في الحقيقة، وإن لَحِقَتْها الكثرةُ بوجهٍ ما فذلك مثلما لَحِقَت الكثرةُ للحيوانِ والنبات.

ثم ينظر إلى الشيءِ الذي اتّحد به عنده النباتُ والحيوانُ فيرى أنه جسمٌ ما، مثل هذه الأجسام، له طولٌ وعَرْضٌ وعُمق، وهو إمّا حارٌّ وإمّا بارد، كواحدٍ من هذه الأجسامِ التي لا تُحِسّ ولا تتغذّى، وإنما خالَفها بأفعاله التي تَظهر عنه بالآلاتِ الحيوانيةِ والنّباتية لا غير، ولعلّ تلك الأفعالَ ليست ذاتيةً وإنما تَسْري إليه من شَيْءٍ آخر. . .

ثم إنه تَأَمّلَ جميعَ الأجسامِ حَيّها وجَمادِها، وهي التي هي عنده تارةً شيءٌ واحد، وتارةً كثيرةٌ كثرةً لا نهاية لها، فرأى أن كلَّ واحدٍ منها لا يَخلو من أحدِ أَمْرين: إمّا أن يَتَحَرّك إلى جهةِ العُلُوّ، مثل الدخانِ واللهيبِ والهَواءِ إذا حَصَلَ تَحْت الماء، وإمّا أن يَتحرك إلى الجهةِ المضادّة لتلك الجهة، وهي جهةُ السّفلِ مثل الماء، وأجزاءِ الأرض، وأجزاءِ الحيوانِ والنبات، وأنّ كلَّ جسمٍ من هذه الأجسام لن يَعْرى عن إحدى هاتين الحركتين وأنه لا يَسْكُنُ إلاّ إذا مَنَعه مانعٌ يَعوقه عن طريقه مثل الحجرِ النازلِ يُصادف وجهَ الأرض صُلْباً فلا يُمكِن أن يَخْرقه، ولو أمكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يَظهر، ولذلك إذا رَفَعْتَه وجَدته يتحامل عليك بمَيله إلى جهةِ السّفل طالباً النزول. . .

ونظر هل يَجد جسماً يَعرى عن إحدى هاتين الحَرَكتين أو الميلِ إلى إحداهما في وقتٍ ما، فلم يَجِد ذلك في الأجسامِ التي لديه، وإنما طلب ذلك لأنه طَمع أن

يَجده فيرى طبيعةَ الجسم من حيثُ هو جسمٌ دون أن يَقترِن به وَصْفٌ من الأوصافِ التي هي مَنْشأ التَكَثُّر.

فلما أعياه ذلك ونظرَ إلى الأجسامِ التي هي أقلُّ الأجسامِ حَمْلاً للأوصافِ فلم يَرَها تَعْرى عن أحدِ هذين الوَصْفين بوجه، وهما اللذان يُعَبَّر عَنْهما بالثّقلِ والخِفّةِ، فنظر إلى الثِقلِ والخفّةِ هل هما للجسِم من حيث هو جسمُ أو هما لمعنى زائدٍ على الجسمية؟ فظهر له أنهما لمعنى زائدٍ على الجسمية لأنهما لو كانا للجسمِ من حيث هو جسمٌ لما وُجِد جسمٌ إلاّ وهما له، ونحن نَجد الثقيلَ لا توجد فيه الخِفّة، والخفيفَ لا يوجَد فيه الثقل، وهما لا مَحالةَ جسمان ولكلّ واحدٍ منهما معنى منفردٌ به عن الآخر، زائدٌ على جِسميته، وذلك المعنى الذي به غايرَ كلُّ واحدٍ منهما الآخرَ، ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً من جميع الوجوه.

فتبين له أنّ حقيقةَ كلِّ واحدٍ من الثقيلِ والخفيفِ مُركَّبةٌ من معنيين: أحدهما ما يَقع فيه الاشتراك منهما جميعاً، وهو معنى الجِسمية، والآخر ما تنفرد به حقيقةُ كلِّ واحدٍ منهما على الآخر، وهما إمّا الثّقلُ في أَحَدهما وإمّا الخِفّةُ في الآخر المقترِنان بمعنى الجِسمية، أي المعنى الذي يُحَرّك أَحَدَهما عُلواً والآخرَ سفلاً.

ابن طفيل في (حي بن يقظان) ص 148-156

أصناف الموجودات

الموجوداتُ ثلاثة أقسام:

1) أجسامٌ، وهي أخسُّها.

2) وعقولٌ فعّالةٌ، وهي أشرفُها لبراءتها عن المادةِ وعلاقةِ المادّة، حتى إنها لا تُحرِّك الموادَّ أيضاً إلاّ بالشوق.

3) وأوسطُها النفوسُ، وهي تَنفعِل من العقلِ، وتَفعلُ في الأجسامِ، وهي واسطة.

ويَعنون بالملائكةِ السماوية: نفوسَ الأفلاكِ، فإنها حَيَّةٌ عندهم.

الغزالي في (معيار العلم) ص 291

أقسامُ الموجودات

المَخلوقاتُ على أربعةِ أقسام:

الأول: الذي له عقلٌ وحكمة، وليس له طبيعةٌ ولا شهوة، وهم الملائكة...

الثاني: الذي ليس له عقلٌ ولا حكمة، وله طبيعةٌ وشهوةٌ، وهو سائرُ الحيواناتِ سوى الإنسان.

الثالث: الذي ليس له عقلٌ ولا حكمةٌ ولا طبيعةٌ ولا شهوةٌ، وهي الجَمادات والنبات[1].

الرابع: وهو الذي يكون له عقلٌ وحكمة، ويكون له طبيعة وشَهْوة وذلك هو الإنسان.

ولما ثَبَت في المعارف الحِكْمِيةِ أن واجبَ الوجودِ عامُّ الفَيْض على المُمكِنات، اقتضى عمومُ فَيْضِه إدخالَ هذا القسم في الوجود، فلهذا قال تعالى: «إني جاعلٌ في الأرضِ خليفة».

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 3-4.

أقسام الوجود عند المنطقيين

وهي عشرة أنواع في أَنْفُسِها، ثم يكون أمرُها في النفس ـ أعني العلم بها ـ

(1) أنْ يقال ليس للنبات طبيعةٌ فهذا محل نظر، فإن من طبيعة النبات النمو والإزهار والتنوع والإخصاب وما إلى ذلك، بل إن للجمادات أيضاً طبيعة تتجلى في تركيبها وما يطرأ عليها من تغيرات.

أيضاً عشرةٌ متباينة، فإن العِلْمَ معناه مثالٌ مطابقٌ للمَعلوم الصورةِ والنقشِ الذي هو مثالٌ للشيء. فيكون لها عشرُ عبارات، إذ الألفاظُ تابعةٌ للأثارِ الثابتةِ في النفسِ المطابقةِ للأشياءِ الخارجة، وتلك الأفاظُ هي: الجَوْهر، والكمُّ، والكيفُ، والمُضاف، والأينُ، ومتى، والوَضْع، وله (المِلْك) وأن يَفعل وأن ينفعل(1).

فهذه العباراتُ أوردها المنطقيون.

الغزالي في (معيار العلم) ص 312-313.

مراتبُ الوجود ورتبةُ الألفاظ منها

اعْلَم أن المراتبَ فيما نَقصِده أربعةٌ، واللفظُ في الرُّتْبَةِ الثالثة، فإنَّ للشيءِ وجوداً في الأعيانِ، ثم في الأذهانِ، ثم في الألفاظِ، ثم في الكتابة.

فالكتابةُ دالَّةٌ على اللفظ، واللفظُ دالٌّ على المَعنى الذي في النَّفْس، والذي في النفسِ هو مثالُ المَوجودِ في الأعيان. فما لم يكن للشيءِ ثبوتٌ في نفسِه لم يَرتَسِم في النفس مثالُه، ومهما ارتسم في النفس مثالُه فهو العِلْمُ به، إذ لا معنى للعلِم إلاّ مثالٌ يَحْصُل في النّفس مطابقٌ لما هو مثالٌ له في الحِسّ، وهو المعلوم. وما لم يظهر هذا الأثرُ في النفسِ لا يَنتظم لفظٌ يُدَلُّ به على ذلك الأثر. وما لم يَنتظم اللفظُ الذي تُرَتَّبُ فيه الأصواتُ والحروفُ لا ترتسم كتابةٌ للدلالة عليه.

والوجود في الأعيان والأذهانِ لا يَختلف بالبلاد والأمم، بخلافِ الألفاظِ والكتابةِ فإنّهما دالّتان بالوضعِ والاصطلاح.

الغزالي في (معيار العلم) ص 75-76.

مبادىء الموجودات

إن المبدأ الأول في وجود الشيء هو ثباتُ ذاتِه ـ أعني هُويَّتَه التي يَبْحَث عنها

---

(1) هذه الألفاظ التي عدّدها الغزالي هي المسماة عند المنطقيين بالمقولات العشر.

بهَلْ، فإذا شكَّ إنسانٌ في هُوِيّة الشيء ـ أي في وجودِ ذاتِه ـ لم يَبْحَثْ عن شيءٍ آخرَ من أمرِه.

فإذا زال عنه الشكّ في وجوده وأَثْبتَ له ذاتاً وهُويةً جاز بعدَ ذلك أن يُبْحَث عن المبدإ الثاني من وجوده، وهو صورتُه ـ أعني نوعَه الذي قَوَّمَه وصار به هو ما هو، وهذا هو البحث بما، لأن ما هي بَحْثٌ عن النوعِ والصورةِ المُقَوِّمة.

فإذا حَصّلَ الإنسانُ في الشيء المحجوبِ عنه هذين، وهما الوجودُ أعني الصورةَ المُقَوِّمةَ التي بَحَث عنها بما ـ جاز أن يَبْحث عن الشيءِ الذي يُمَيّزهُ من غيره ـ أعنِي الفَصْل، وهذا هو المبدأُ الثالث، لأن الذي يُمَيّزه من غيرِه هو الذي يُبْحَث عنه بأيِّ، (أعني الفصلَ الذاتي له).

فإذا حَصَّلَ من الشيءِ المبحوثِ عنه هذه المبادىءَ الثلاثةَ لم يبق في أمرِه ما يَعْترضه شكٌّ، وصحَّ العِلمُ به إلاّ حالُ كما له والشيءُ الذي من أجله وُجِد، وهذه العلَّةُ الأخيرةُ التي تُسمى الكَمالية هي أشرفُ العِلَل، وأرسطوطاليس هو أول من نَبّه عليها واستَخرجها، وذلك أن العِلَل الثلاث هي كلُّها خوادِمُ وأسبابٌ لهذه العِلّة الأخيرة، وكأنها كلّها إنما وُجِدت لها ولأجلها، وهذه التي يُبحث عنها بلِمَ.

فإذا عَرَفَ لِمَ وُجِدَ وما فَرضُه الأخير ـ أعني الذي وُجِد من أجله ـ انقطعَ البحثُ، وحَصَلَ العلمُ التامُ بالشيءِ، وزالت الشكوكُ كلُّها في أمرِه، ولم يبق وَجْهٌ تتشوَّقُه النفسُ بالرَّوِية فيه والشوقِ إلى معرفته، لأن الإحاطةَ بجميع عِلَله ومبادئه واقعةٌ حاصلة، وليسَ للشكِّ وَجْهٌ يَتَطَرّق إليه، فلذلك صارت البُحوثُ أربعةً لا أقلَّ ولا أكثر.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 342-343.

الموجوداتُ المُدْركةُ بالبصر وغَيرُها

الموجوداتُ منقسمةٌ إلى ما لا نَعْرف أصلَها ولا يُمكننا النظرُ فيها، فكم من

موجودٍ لا نَعلَمُه. . . وإلى ما نَعْرِفُ جُملَتَها ولا نَعرف تفصيلَها، وهي منقسمةٌ إلى ما لا يُدْرَكُ بالبصرِ كالعرشِ والكُرسيّ والملائكةِ والجِنِّ والشياطين وغيرِها، فمُحالٌ النظرُ فيها، ولا يُمكن أن يقالَ فيها إلاّ ما صحّ بالنصوصِ والأخبارِ والآثار.

وأما المُدْرَكاتُ بالبصرِ كالسمواتِ والأرضِ وما بَينهما. فالسمواتُ مشاهدَةٌ بكواكِبها وشَمسِها وقَمرِها ودوراتها، والأرضُ مشاهدةٌ بما فيها من جبالِها وبِحارها وأنهارِها ومعادِنِها ونباتِها وحيوانِها، وما بين السماء والأرضِ - وهو الجَوُّ - مُدْرَكٌ بغيومها وأمطارها وثلوجها ورعودها وبروقها وصواعقها وشُهُبِها وعواصفِ أرياحها، فهذه هي أجناسُ المشاهداتِ من السمواتِ والأرضِ وما بينهما، وكلُّ جنسٍ منها يَنقسم إلى أنواع، وكلُّ نوعٍ ينقسم إلى أصنافٍ، وكلُّ صنفٍ ينقسم إلى أقسامٍ، ولا نهايةَ لاستيعابِ ذلك. وانقسامُها في اختلافِ صفاتِها وهَيآتها ومعانيها الظاهرةِ والباطنة.

وفي جميع ذلك مجالُ البَصر فلا تَتحرَّكُ ذَرّةٌ في السمواتِ والأرضِ إلاّ وفي تَحَرُّكها حِكمةٌ أو حِكمتان أو عَشرة أو أَلْف، وكلُّ ذلك دليلٌ على وحدانيةِ الخالقِ وكبريائه وعظمتِه.

القزويني في (عجائب المخلوقات) ص 42-43.

صفة الموجودات

إنّ الموجودَ إمّا أن يكون مُتحيّزاً، وإمّا أن يكون حالاً في المتحيّزِ، وإمّا أن لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيّز.

أما المُتحيِّزُ فإمّا أن يكون قابلاً للقسمةِ، وهو الجسمُ، وإمّا أن لا يكونَ، وهو الجُزْء الذي لا يَتَجَزْأُ عند من يقول بإثباته.

وأما الحالُّ في المُتحيِّزِ فهو الأعراضُ القائمةُ بالأجسام والجواهر.

وأما القسمُ الثالثُ من أقسامِ الموجوداتِ، وهو المَوْجود الذي لا يكون

متحيّزاً ولا حالاً في المتحيّزِ فقد ثبت بالدلائلِ اليقينيةِ أنّ اللهَ ـ سبحانه ـ كذلك، وهل حصل في الممكناتِ موجودٌ هذا شأنُه أم لا؟ فالحكماءُ أثبتوه والمتكلِّمون أنكروه، وليس مع المتكلِّمين دليلٌ يَدلُّ على فسادِ هذا القِسْم، ودليلُهم على حدوثِ العالم إنما يَتناولُ المتحيِّزاتِ والأعراضَ القائمةَ بها، ولا يتناول هذا القسمَ الثالث، فعلى هذا دعواهُم أنَّ كلَّ ما سوى اللهِ مُحْدَثٌ، إنما يَتمّ إمّا بإبطالِ هذا القِسْمِ الثالثِ أو بذكِرِ دليلٍ على حدوثِ هذا القسمِ الثالثِ بتقديرِ ثُبوته، ولَمّا لم يذكروا شيئاً في هذين المقامين بقيَ كلامُهم غيرَ تامٍّ في المقصود.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 4:9-12.

ترابطُ الموجودات

لسنا نَشُكُّ في أن كلَّ شَيءٍ يوجد فاعلاً فهو أشرفُ من الشيءِ الذي ليس يَصْلُح لتأديةِ شيءٍ من الأفعالِ أصلاً، وأنّ كلَّ شيءٍ وُجِدَ عالِماً فهو أشرفُ من الشيءِ الذي ليسَ يَصْلُح لإبرازِ شيءٍ من الأفعال بَلْ هو مستعِدٌّ لمُجَرَّدِ الانفعال ـ أعني أن يكون بجوهريتِهِ محلاً للأعراض ـ وبمثلِه لنْ يَصلحَ لأنْ يَعْلَم شيئاً بذاتِه، لكنه مستعدٌّ لأن تتَّحِد به قوةُ العرفان، كما هو مستعدٌّ لأن تَتَّحِد به قوةُ الفعل.

فإذن لا يجوز أن يُحْكَم بأنّ ذاتَ الجسمِ أشرفُ الموجودات، أو أن يُحْكَم لشيءٍ من الأجسامِ بالتقدُّم في الشّرَف، بل [يَشْرُف] بواسطة معنى آخرَ مُتّحدٍ به، إمّا الطبيعةُ وإمّا النفسُ وإمّا العقل. فقد ظهر إذن أنه لو وُجِدَ شيءٌ من الموجوداتِ فاعلاً ما وقد انفرد في قِوامه عن الجسم، فهو لا مَحالةَ أشرفُ من ذاتِ الجسم.

وليس يُشَكُّ أن الطبيعةَ، وإن كانت فَعّالةً، فلا قِوام لها إلاّ بالجِسْم، إذ هي في الحقيقة حِلْيَةٌ جِسمانية. وأنّ النفسَ قد تكون نُطْقِيةً؛ ثم الحِسّيةُ ليست تُبرِزُ أفعالَها ولا تُصيب معارفَها إلاّ بالأعضاءِ الجسمانيةِ التي أُعِدَّت لها بالقُوى الطبيعية، فهي إذن حِلْيةٌ للجسمِ الطبيعي، وكلُّ ما هو حليةُ الشيء فقوامه متعلِّقٌ به، وذو القوام بذاتِه أشرف مما لا قوام له إلاّ بغيره.

وأما النفسُ النُّطقيةُ فهي عَلّامةٌ فعّالةٌ معاً، وقد توجد في الجسم المُتَحلِّي بالنفسِ الحسّيةِ، فهي إذن إن لم تكن صالحةً لأن تقوم بذاتها، فالمُتحلّي بها أشرفُ ذاتاً منها، وإن كانت صالحةً لأن تقومَ بذاتها فهي أشرفُ ذاتاً من المُتحلِّي بها، وإن كانت صالحةً لأن تَنْفرد عنه في القوام فبالحَرِيّ أن نَشْهَد لها بالشرف عليه.

وإذا عُلِم أن الجِبِلَّة الإنسيةَ مشاركةٌ للحيواناتِ كُلِّها في الجسمية وفي الطبيعية وفي قوى النفسِ الحِسّية، ثم تَنْفصل عنها بالنفسِ النُّطقية، فهي إذن توصَف بالإنسانية إلاّ بهذه.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) 87-89.

مراتبُ المَوْجودات في آفاق التطوُّر(1)

إن الأجسامَ الطبيعيةَ كلَّها تَشترك في الحدّ الذي يَعُمُّها ثم تتفاضلُ بقَبول الآثارِ الشّريفةِ والصُّورِ التي تَحْدُث فيها، فإنَّ الجمادَ منها إذا قَبِلَ صورةً مقبولةً عند الناس صار بها أفضلَ من الطينةِ الأولى التي لا تَقْبل تلك الصورةَ، فإذا بَلَغ إلى أن يَقْبَلَ صورةَ النّباتِ صارَ بزيادةِ هذه الصورةِ أَفْضَلَ من الجمادِ. وتلك الزيادةُ هي الاغْتذاءُ والنموُّ والامتدادُ في الأقطارِ، واجتذاب ما يُوافقه من الأرضِ والماء. . .

وهذه الحالُ الزائدةُ في النباتِ التي شَرُف بها على الجمادِ تتفاضل وذلك أن بَعْضَها يُفارِق الجمادَ مفارقةً يسيرةً كالمَرجانِ وأشباهِه، ثم يَتَدَرَّج فيها فَيَحْصُل له من هذه الزيادة شيءٌ بَعْدَ شيء، فبعضُها يَنْبُت من غيرِ زرعٍ ولا بَذْرٍ، ولا يَحْفَظ

(1) لا تخفَى أهميةُ هذا النّص الذي يَعْرض فيه مسكويه نظريةَ التطور والارتقاء من منظورٍ فَلسفي، وقد استفاد ابن خلدون من الآراء التي عرضها السابقون ومنهم مسكويه، وأدخل عليها تعديلاتٍ لا تخلو من أهمية كما سنرى بعد حين. وقد رأى بعض الباحثين في هذه الآراء بوادرَ فكريةً سابقةً لنظرية داروين (أنظر ما ذكره: علي عبد الواحد وافي في تعليقاته وتقديمه لمقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، ص 217 ـ 220. وانظر مدخل الترجمة الفرنسية التي أنجزها فانسان مونْتيْ (Discours sur l'histoir universelle, Tome I p.XXXIII).

نَوعَه بالثَّمَرِ والبِزْر، ويَكفيه في حدوثه امتزاجُ العناصرِ وهبوبُ الرياحِ وطلوعُ الشمس، فلذلك هو في أُفق الجمادات وقريب الحالِ منها. ثم تزدادُ هذه الفضيلةُ في النباتِ فَيَفْضل بعضُه على بعض بنظامٍ وتَرتيبٍ حتَّى تَظْهر فيه قوةُ الإثمار وحفظِ النوعِ بالبِزْر الذي يَخْلُف به مثلَه، فتَصير هذه الحالُ زائدةً فيه ومميِّزةً له عن حالٍ ما قَبْلَه.

ثم تَقْوى هذه الفضيلةُ فيه حتَّى يصيرَ فَضْلُ الثالثِ على الثاني كفضلِ الثاني على الأول، ولا يَزال يَشْرُف ويَفْضل بعضُه على بعضٍ حتى يَبلغَ إلى أُفُقِه ويَصيرَ في أُفُقِ الحيوان، وهي كرامُ الشجرِ كالزيتونِ والرّمانِ والكَرْم وأصنافِ الفواكه، إلا أنّها بعدُ مختلطةُ القُوى، أَعني أنّ قوتَيْ ذكورِها وإناثِها مختلطتان غيرُ مُتَمَيِّزتَيْن، فهي تَحْمِل وتُوَلِّد المِثْلَ ولم تَبْلُغ غايةَ أُفُقِها الذي يَتّصِل بأفقِ الحيوان. ثم تزداد وتُمْعِنُ في هذا الأُفُقِ إلى أن تصيرَ في أُفُقِ الحَيوان فلا تَحْتَملُ زيادةً، وذلك أنها إن قَبِلت زيادةً يسيرةً صارَت حَيَواناً وَخَرَجت عن أُفُق النَّبات، فحينئذٍ تتميَّزُ قُواها ويَحْصُل فيها ذكورةٌ وإناثٌ وتَقْبَل من فضائِل الحيوان أموراً تتميزُ بها عن سائرِ النباتِ والشَّجر، كالنَّخْلِ الذي طالع أُفُقَ الحيوانِ بالخواصِّ العشرِ المذكورةِ في مواضعها، ولم يبق بينه وبيْن الحيوان إلا مرتبةٌ واحدةٌ وهي الانقلاعُ من الأرضِ والسعيُ إلى الغِذاء... فإذا تَحَرّكَ النباتُ وانْقَلَع من أُفُقه وسَعى إلى غِذائه ولم يَتقَيّد في موضعه إلى أن يصيرَ إليه غِذاؤه، وكُوِّنَتْ له آلاتٌ أُخَرُ يتناول بها حاجاتِه التي تُكَمِّلُه، فقد صار حيواناً.

وهذه آلالاتُ تتزايد في الحيوانِ من أولِ أُفُقه وتتفاضلُ فيه، فَيَشْرُف بعضُها على بعضٍ كما كان ذلك في النّباتِ، فلا يزال يَقْبَل فضيلةً بعدَ فضيلةٍ حتى تَظْهَرَ فيه قوةُ الشُّعورِ باللّذّةِ والأذى، فَيَلْتَذُّ بوصوله إلى منافِعه ويتألَّمُ بوصول مضارِّه إليه، ثم يَقْبل إِلْهامَ الله ـ عزّ وجلّ ـ إياه فيَهتدي إلى مصالِحه ويَطْلبها، وإلى أضدادها فَيَهْرب منها. وما كان من الحيوانِ في أول أُفُق النباتِ فإنه لا يَتزاوج ولا يُخْلِف المِثْلَ بَل يتولَّد فقط كالديدان والذّبّانِ وأصنافِ الحَشراتِ الخسيسة، ثم يتزايد فيها

قَبولُ الفضيلةِ كما كان ذلك في النبات سواء، ثم تَحْدُث فيه قوةُ الغضبِ التي تَنْهَض بها إلى دفع ما يؤذيها، فتُعْطَى من السلاح بحَسبِ قُوّتِها وما تُطيقُ استعماله . . .

ونعود إلى ذكر مراتبِ الحيوان فنقول: إنَّ ما اهتدَى منها إلى الازدواجِ وطلبِ النسلِ وحِفْظِ الوَلَدِ وتَرْبيتِه والإشفاقِ عليه بالكِنِّ والعُشّ والكِناسِ ـ كما نُشاهده فيما يَلِدُ ويَبيض ـ وتَغذيَتِه إما باللّبَن وإما بنقلِ الغِذاء إليه، فإنه أفضلُ مما لا يَهتدي إلى شيء منها. ثم لا تزال هذه الأحوالُ تتزايدُ في الحيوانِ حتى يَقْرُب من أُفُقِ الإنسان، فحينئذ يَقْبَلُ التأديبَ، ويَصيرُ بقبوله الأَدبَ ذا فضيلةٍ يَتَمَيّز بها من سائرِ الحيواناتِ الأُخَر. يم تتزايدُ هذه الفضيلة في الحيواناتِ حتى تَشْرُف بها ضروبَ الشّرَفِ كالفرسِ المُؤَدّبِ والبازي المُعَلّم، ثم تصير من هذه المرتبةِ إلى مرتبة الحيوانِ الذي يُحاكي الإنسانَ من تلقاء نفسه، ويَتَشَبّه به من غيرِ تَعْليمٍ كالقِرَدَةِ وما أشْبَهها، ويَبْلغ من ذكائها أن تَكْتَفي في التأديبِ بأن تَرى الإنسانَ يَعملُ عملاً فَتَعملَ مثلَه من غيرِ أنْ تُحْوِجَ الإنسانَ إلى تَعبٍ بها ورياضةٍ لها.

وهذه غايةُ أُفُقِ الحَيَوان التي إن تجاوزها وَقَبل زيادةً يسيرةً خرج بها عن أُفقه، وصار في أُفُقِ الإنسان الذي يَقْبَل العقلَ والتميزَ والنُّطقَ والآلاتِ التي تَستعملها والصورَ التي تُلائمها، فإذا بَلَغ هذه المرتبةَ تَحَرّك إلى المعارفِ واشتاقَ إلى العلوم، وحَدَثَتْ له قُوى ومَلكاتٌ ومواهبُ من الله ـ عزّ وجلّ ـ يَقتدر بها على الترقّي في هذه المَرْتَبة كما كان ذلك في المراتِب الأُخَر التي ذكَرناها.

دائرة الوجود

وأولُ هذه المراتبِ من الأفقِ الإنساني المتّصِل بآخِر ذلك الأفقِ الحَيواني: مراتبُ الناسِ الذين يَسْكُنون في أقاصي المَعْمورة من الشمالِ والجَنوب كأواخِر التُّركِ من بلاد يأجوج ومأجوج، وأواخِر الزّنج وأشباهِهم من الأمَم التي لا تتميزُ عن القرودِ إلا بمَرْتَبةٍ يسيرة، ثم تتزايد فيهم قوةُ التّمييز والفَهم إلى أن يَصِيروا إلى أوْسَط الأقاليم فَتَحْدثُ فيهم الذّكاءُ وسرعةُ الفَهْم وقبولُ الفضائلِ. وإلى هذا

المَوْضِع يَنْتهي فعلُ الطبيعةِ التي وَكّلَها الله ـ عزّ وجَلّ ـ بالمَوْجودات المَحْسوسة، ثـم يَستعـدُّ بهـذا القَبـولِ لاكتسـابِ الفضـائـلِ واقتنـاءِ الآدابِ بـالإرادَة والسَّعْـي والاجتهاد... حَتّى يَصلَ إلى آخِرِ أُفُقِه. فإذا صارَ إلى آخِرِ أُفُقِه اتّصل بأولِ أُفقِ الملائكة، وهذا أعلى مرتبة الإنسان، وعندها تَتَأَحَّدُ الموجوداتُ ويَتّصلُ أولُها بآخِرها وآخِرُها بأولها، وهو الذي يُسَمّى دائرة الوُجود.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 68-69.

الترتيب والاتصال في الوجود

إنّا نشاهد هذا العالَمَ بما فيه من المَخلوقات كلّها على هيأةٍ من الترتيب والإحكام، ورَبْطِ الأسبابِ بالمُسَبَّبات، واتصالِ الأكوان بالأكوانِ، واستحالةِ بَعْضِ الموجوداتِ إلى بَعْض، لا تَنْقضي عجائبُه في ذلك ولا تَنتهي غاياتُه. وأبْدأ من ذلك بالعالَم المَحْسوس الجُثْماني، وأولاً عالم العناصِر المُشاهَدَة كيف تَدْرُج صاعداً من الأرضِ إلى الماءِ ثم إلى النارِ مُتّصلاً بعضُها ببعض، وكلٌّ واحدٍ منها مُستعدٌّ إلى أن يَستحيل إلى ما يَليه صاعداً وهابِطاً، ويَسْتحيل بعض الأوقات، والصاعدُ منها ألْطفُ مما قَبْله إلى أن يَنْتهي إلى عالم الأفلاك، وهو ألْطف من الكلّ على طبقاتٍ اتّصلَ بعضُها ببعض على هيأةٍ لا يُدْرِكُ الحسُّ منها إلا الحركاتِ فقط، وبها يَهتدي بعضُهم إلى معرفةِ مقاديرها وأوْضاعِها وما بَعْد ذلك من وجود الذواتِ التي لها هذه الآثارُ فيها.

ثم انْظُر إلى عالَم التَّكوين كيفَ ابْتَدأَ من المعادنِ ثمَّ النباتِ ثم الحيوان على هيأةٍ بديعةٍ من التَّدريج: آخِرُ أُفُق المعادِن مُتّصلٌ بأولِ أفُق النباتِ مثل الحشائشِ وما لا بِذْرَ له، وآخرُ أُفُقِ النَّبات ـ مثل النّخلِ والكَرْم ـ متّصلٌ بأول أُفُق الحيوانِ ـ مثل الحلزون والصَّدَف ـ ولم يوجد لهما إلا قُوةُ اللَّمْس فقط.

ومعنى الاتّصال في هذه المُكَوِّنات أن آخِرَ كلِّ أُفُقٍ مستعدٌّ بالاستعدادِ القريبِ لأنْ يَصيرَ أولَ أُفقِ الذي بَعْدَه.

واتَّسَع عالمُ الحَيَوان، وانتهى في تَدْريج التَّكْوين إلى الإنسانِ صاحب الفِكْر والرَّويةِ، تَرْتَفع إليه من عالَم القِرَدَةِ الذي اجتمع فيه الحِسُّ والإدْراكُ ولم يَنْتَه إلى الرَّويةِ والفِكْر بالفعل، وكان ذلك أولَ أُفُقٍ من الإنسان بَعْده، وهذا غايةُ شهودنا.

ثم إنَّا نجدُ في العوالمِ على اختلافِها آثاراً متنوعةً: ففي عالم الحِسّ آثارٌ من حركاتِ الأفلاكِ والعناصر، وفي عالم التّكوين آثارٌ من حركةِ النموِّ والإدراك، تَشهد كلُّها بأنّ لها مُؤَثّراً مُبايناً للأجسام، فهو روحانيٌّ ويتّصل بالمُكَوّنات لوجودِ اتّصالِ هذا العالمِ في وُجودها، وذلك هو النفسُ المُدْرِكَةُ والمُحَرِّكةُ، ولا بُدّ فوقَها من وجودٍ آخَرَ يُعطيها قوى الإدراكِ والحَرَكة، ويتّصل بها أيضاً، ويكون ذاتُه إدراكاً صِرفاً وتعقُّلاً مَحْضاً، وهو عالَمُ المَلائكة، فوجب من ذلك أن يكونَ للنَّفس استعدادٌ للانسلاخِ من البَشريةِ إلى المَلَكية [أي صفة الملائكة] لتصيرَ بالفعلِ من جنسِ الملائكة وقتاً من الأوقاتِ في لَمْحةٍ من اللّمَحات، وذلك بعد أن تَكْمُل ذاتُها الروحانيةُ بالفعل... ويكون لها اتّصالٌ بالأُفُق الذي بعدها، شأن الموجوداتِ المرتَّبة كما قَدّمناه، فلها في الاتصال جِهتا العُلُوِّ والسَّفَل، فهي متَّصلةٌ بالبَدن من أسفل منها ومكتسبةٌ به المَدارِكَ الحسيةَ التي تَستعدّ بها للحصولِ على التعقُّل بالفعلِ، ومتّصلةٌ من جِهة الأعلى منها بأُفُقِ الملائكة ومكتسبةٌ به المداركَ العِلميةَ والغيبة، فإنّ عالمَ الحوادثِ موجودٌ في تَعُقّلاتهم من غيرِ زمان، وهذا ما قَدّمناه من الترتيبِ المُحْكَم في الوجود باتِّصالِ ذواتِه وقُواه بعضها ببعض[1].

ابن خلدون في (المقدمة) 1:508-512.

حَدُّ الإبداعِ والخلقِ والإحداث

الإبداع هو إيجادُ الشيء دُفْعَةً، لا عَنْ وجودٍ ولا تَرتيبٍ، ولا عن نَقْصٍ إلى

---

(1) منَ الواضح أن ابن خلدون قد استمدَّ فحوى كلامه في هذا النص من مسكويه في «تهذيب الأخلاق» الذي استخرجنا منه جملة مما قاله مسكويه في مسألة الاتصال والتطور والانتقال من أفق إلى أفق.

كمالٍ، وليس ذلك إلاّ للباري تَعالى، وإن كانت العَرَب تَسْتَعْمِل الإبداعَ فيمَن يَحْفِرُ بِئْراً في مكانٍ لَمْ يُحْفَرْ فيه من قَبْل.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 295.

الإبداعُ اسمٌ مشترك

هو اسمٌ مُشْتَرَكٌ لمفهومين، أحدهما: تأسيسُ الشيء لا عن مادّةٍ ولا بواسطةِ شيء. والمَفْهوم الثاني: أن يكونَ للشيءِ وجودٌ مُطلَقٌ عن سببٍ بلا مُتَوسّط، وله في ذاته أن لا يكونَ موجوداً، وقد أُفْقِد الذي له في ذاتِه إفْقاداً تامّاً. وبهذا المفهومِ العقلُ الأولُ مُبْدِعٌ في كلّ حال لأنه ليس وجودهُ من ذاتِه، فله من ذاتِه العَدَم، وقد أُفْقِد ذلك إفقاداً تاماً.

وَحَدُّ الخَلْق: هو اسمٌ مشتركٌ، فقد يقال خَلْقٌ لإفادةِ وجودٍ كيف كان، وقد يُقال خَلْقٌ لإفادةِ وجودٍ حاصلٍ عن مادّةٍ وصورةٍ كيف كان. وقد يقال خَلْقٌ لهذا المَعنى الثاني، لكن بطريقِ الاختراع من غير سَبْقِ مادّةٍ فيها قوةُ وجوده وإمكانِه.

وَحَدّ الإحداث: هو اسمٌ مشتركٌ يُطلَقُ على وَجْهين، أحدهما: زمانيّ، ومَعنى الإحْداثِ الزماني: الإيجادُ للشيءِ بَعْدَ أن لَمْ يَكن له وجودٌ في زمانٍ سابقٍ. ومعنى الإحداثِ الغيرِ الزمانيّ، هو إفادةُ الشيءِ وجوداً، وذلك الشيءُ ليس له في ذاته ذلك الوجودُ، لا بحَسب زمانٍ دونَ زمانٍ بل بحَسَب كلِّ زَمان.

الغزالي في (معيار العلم) ص 294-295.

الإبداع عِنْد الحُكماء

الإبداع (في اللغة): إحداثُ شيءٍ على غيرِ مثالٍ سَبَق.

(وفي اصطلاحِ الحُكماء): إيجادُ شيءٍ غيرِ مسبوقٍ بالعَدَم، ويُقابله **الصُّنْعُ**، وهو إيجادُ شَيْءٍ مسبوقٍ بالعَدَم...

قال الشيخُ ابن سينا في (الإشارات): «الإبداعُ هو أنْ يكون من الشيءِ وجودٌ لغيره متَعَلِّقٌ به فقط دون مُتَوَسِّط من مادّة أو آلةٍ أو زمان، وما يَتَقَدَّمه عَدَمٌ زماناً لم يَسْتَغْنِ عن متوسّط».

وقال شارحه: [فخر الدين الرازي] هذا تنبيهٌ على أنّ كلَّ مَسبوقٍ بعَدَمٍ فهو مَسْبُوقٌ بزمانٍ ومادّة، والغَرَضُ منه عَكْسُ نقيضِه، وهو أن كلَّ ما لم يَكُن مَسْبوقاً بمادّةٍ وزمان فلم يَكُن مَسبوقاً بعَدَم، وتَبيَّن من إضافةِ تَفسيرِ الإبداع إليه أنّ الإبداعَ هو أن يكونَ من الشّيء وجودٌ لغيرِه من غيرِ أن يَسْبِقه عَدمٌ سَبْقاً زمانياً، وعند هذا يَظْهَر أنّ الصُّنْعَ والإبداعَ يَتَقابلان على ما استعملَهُما الشيخُ (ابن سينا).

ثم الإبداعُ أعلى مَرْتَبةً من التكوينِ والإحْداث، فإن التكوينَ هو أن يكونَ من الشيءِ وجودٌ ماديٌّ، والإحداثَ أن يكون من الشيء وجودٌ زَمانيّ، وكلّ واحدٍ منهما يُقابِلُ الإبداعَ من وَجْهٍ؛ والإبداعُ أَقْدَمُ منهما لأنّ المادّةَ لا يُمكن أن تَحْصُل بالتكوينِ، والزمانَ لا يُمكِن أن يَحْصُل بالإحداث لامتناعِ كونِهما مَسْبوقَيْن بمادَّةٍ أُخرى وزمانٍ آخر، فإذَنْ التكوينُ والإحداثُ مترتّبان على الإبداع، وهو أقربُ منهما إلى العِلّة الأولى، فهو أعلى مرتبةً منهما، وليس في هذا البيانِ موضعُ خطأ كما وُهِمَ.

وقال السيد السند: «الإبداعُ في الاصطلاح إخراجُ الشيء من العَدَم إلى الوجودِ بغير مادة».

التهانوي في (الكشاف) 193:1.

حقيقة التكوين

والتكوينُ من صفاتِ المعاني، لأنّ الله ـ تعالى ـ وَصَفَ ذاتَه في كلامه الأزليّ بأنه خالقٌ، فلو لم يكن في الأَزَل خالقاً لَزِم الكذبُ أو العُدولُ إلى المجازِ من غيرِ تَعَذُّرِ الحقيقة، هذا عند الماتُريدية، فَعلى هذا، المُكوَّنُ مفعولٌ وأنه حادثٌ

بإحداثِ اللهِ لوقتِ وجوده.

ولا يلزمُ العبثُ في أَزليةِ الإخبارِ لأن إخبارَ الله واجبُ البقاءِ فيبقى إلى وجودِ المُخاطَبين، بخلافِ كلامِ العباد فإنّه عَرَضٌ لا بقاءَ له.

وقال المحققون من المتكلمين: إنّ الصفةَ المسمّاةَ بالتكوين والتَّخليق لو كانت مُؤَثِّرةً في وقوع المخلوق فذلك التأثيرُ فيه إمّا على سبيلِ الصحّة ـ وهو المُسمّى عندنا بالقدرة، فالخلافُ لفظيٌّ ـ أو على سبيل اللّزومِ والوجوب ـ وهو قولُ الفلاسفة، ونقيضُ القول لكونه قادراً ـ بل التكوين من الإضافاتِ والاعتباراتِ العقلية، مثل كونه ـ تعالى ـ قبلَ كلِّ شيءٍ ومعه وبعدَه ومذكوراً بألسنتنا، ومعبوداً لنا، ومُحْيِياً ومميتاً ونحوَ ذلك.

والحاصلُ في الأَزل هو مبدأُ التخليقِ والتَّرزيقِ والإحياءِ والإماتةِ ونحوِها. فالتكوينُ عندهم عَيْنُ المُكوِّن، فيكون الإيجابُ عينَ الواجب، والحكمُ عينَ المحكوم، والإحْداثُ عينَ المُحدِث، ولا دليلَ على كونه صفةً أخرى سوى القدرةِ والإرادة.

وهذا الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية مبنيٌّ على الخِلاف في أَنّ الاسم هل هو مشتركٌ بين الدالِّ والمدلول ـ كما هو عند جمهورِ الماتريدية ـ أوْ لا ـ كما هو عند الأشعري وجمهورِ أصحابِه. وثمرةُ الخلاف تَظْهر في أنّ مدلولَ جميعِ الأسماء الإلهيةِ من الصفاتِ السلبياتِ والإضافيات، والصفاتِ الثبوتيات والمتشابهات ثابتُ الإتّصاف في الأزلِ وفيما لا يَزال عندنا، فيكون من قبيلِ إطلاق المُشتّقِّ على الشيءِ من غير أن يكونَ مأخذُ الاشتقاقِ وصفاً قائماً بذاته تعالى.

وأمّا عند جمهور الأشاعرة فَمدلولُ الاسمِ المشتقِّ من صفةٍ أَزلية ـ كالقادر والعالمِ ـ أَزليٌّ، ومدلولُ الاسم المشتقِّ من الفعلِ ليس بأزليٍّ سواءٌ كان مشتقّاً من فعلِه ـ تعالى ـ كالخالقِ والرازق ـ لعَدَم أزليةِ صفاتِ الأفعالِ عندهم، أو كان مشتقّاً من فعلِ غيرِه كالمعبود والمشكور، فالقسمان ليسا بأَزَليين عندهم، فعلى هذا يكون

من قبيلِ إطلاقِ ما بالقوةِ على ما بالفعل.

وفي (التعديل): «صفاتُ الأفعالِ ليست نَفْسَ الأفعال بل مَنْشَؤها، فالصفاتُ قديمةٌ والأفعالُ حادثةٌ. «والماتريدية لَمّا أَثبتوا التكوينَ سوى القدرةِ غايروا بينَ أَثَرَيْهما، فأثرُ القُدرةِ صحةُ وجودِ المَقدور من القادرِ، وأَثَرُ التكوينِ هو الوجودُ بالفعل.

والدليلُ على أنّ التكوينَ غير المُكَوَّنِ قوله ـ تعالى ـ: ﴿كُن فيكون﴾ (البقرة/ 47). حيث أَخبر عن تكوينه بقوله: «كُنْ»، وعن المكوَّن بقوله: «فَيكون».

أبو البقاء الكفوي في (الكليات) ص 256-257.

تكَوّن العالم بين البخت والإتفاق

وأما القُدماءُ فَقد كانوا اختلَفوا في أمرِ البَخْت والاتّفاق: ففِرقةٌ أنكَرتْ أن يكون للبَختِ مَدْخلٌ في العِلَل، بل أنكرت أن يكون لهما مَعْنى في الوجودِ البَتّةَ، وقالت: إنه من المُحالِ أن نَجِد للأشياءِ أسباباً موجِبةً ونُشاهدَها فَنَعْدِلَ عنها ونَعْزلَها عن أن تكون عِلَلاً ونرتادَ لها عِلَلاً مجهولةً من البَخْت والاتّفاق...

فهؤلاء طائفةٌ، وقد قام بإزائهم طائفةٌ أخرى عَظّموا أمْرَ البَخْت جداً وتَشعّبوا فِرَقاً فقال قائلٌ منهم: إنّ البَخْتَ سببٌ إلهي مَسْتورٌ يَرْتفِع عن أن تُدركَه العقولُ، حتى إنَّ بعضَ من يَرى رأيَ هذا القائلِ أَحَلَّ البَخْتَ مَحلَّ الشيءِ الذي يُتَقَرّب إليه وإلى الله ـ تعالى ـ بعبادته...

وفرقةٌ قَدَّمت البَخْت ـ من وجهٍ ـ على الأسبابِ الطبيعية، فجعلت كونَ العالَمِ بالبختِ وهذا ديمقراطيس وشيعتُه، فإنهم يَرون أن مبادىء الكلِّ هي أجرامٌ صغارٌ لا تتجزأُ لصلابتِها ولعَدَمِها الخلاء، وأنها غيرُ متناهيةٍ بالعَدَد، ومبثوثةٌ في خلاءٍ غيرِ مُتناهي القَدْر، وأن جَوْهرَها في طِباعِه متشاكلٌ وبأكشالِها مختلِفٌ، وأنها دائمةُ الحَركةِ في الخلاءِ، فيتَّفقُ أن يَتصادم منها جُملةٌ فتجتمع على هيئةٍ فَيكون منه عالَمٌ، وأن في الوُجودِ عوالمَ مثلَ هذا العالَم غيرَ متناهيةٍ بالعَدَد، مرتبةً في خلاءٍ

غيرِ مُتناهٍ، ومع ذلك فيرى أنَّ الأمورَ الجُزئية ـ مثلَ الحَيوانات والنباتاتِ كافيةً[1] لا بحَسب الاتفاق.

وفرقةٌ أخرى لم تُقْدِم على أن تجعلَ العالَمَ بكُلِّيتِه كائناً بالاتّفاقِ، ولكنها جَعلت الكائناتِ متكونةً عن المبادىء الاسطقسية بالاتفاقِ، فما اتّفق أن كان هيئةُ اجتماعِهِ على نمطٍ يَصلُح للبقاءِ والنسلِ بَقِيَ ونَسَلَ، وما اتَّفق أن لم يَكُن كذلك لم يَنْسل، وأنه قد كان في ابتداءِ النشوء ربّما تتولّد حيواناتٌ ختلِطةُ الأعضاءِ من أنواعٍ مختلفةٍ، وكان يكون حينئذ حيوانٌ نصفُه أُيَّلٌ ونصفُه عَنْزٌ، وأنّ أعضاءَ الحَيوانِ ليست هي على ما هي عليه منَ المقادير والخِلَقِ والكَيفيات. . .

ابن سينا في (الشفا ـ الطبيعيات) 1:60-62.

نَقد رأي ديمقراطيس في البَخت

وأما ديمقراطيس الذي يَجعل تَكَوُّنَ العالَم بالاتفاقِ، ويرى أن الكائناتِ تكون بالطبيعة، فمما يَكْشِف فسادَ رأيه هو أن نُبَيِّن له ماهيةَ الاتّفاقِ وأنّه غايةٌ عَرَضية لأمرٍ طبيعيّ أو إرادي أو لأمرٍ قَسْري. والقَسْريُّ يَنتهي إلى طبيعةٍ أو إرادةٍ فإنه سيَظهر أنّه لا يَستمرُّ قَسْرٌ على قسرٍ إلى غيرِ النهايةِ فتكون الطبيعةُ والإرادةُ ذاتُهما أقدمَ من الاتّفاق، ويكون السببُ الأولُ للعالَم طبيعةً أو إرادة. على أن الأجرامَ التي يقول بها ويراها صُلْبَةً ويراها متّفقةَ الجواهرِ مختلفةً بالأشكال، ويراها متحرّكةً بذاتِها في الخَلاء إذا اجتمعت وتماسَّتْ، ولا قوةَ عندهُ ولا صورة إلا الشكلُ فقط، فإنّ اجتماعَها ومقتضى أشكالها لا يُلْصِق بعضَها ببعض، بل يَجوز لها الانفصالُ واستمرارُ حَركتِها التي لها بذاتِها، فيَجِب لذاتها أن تتحرَّك فتنفصِل ولا يَبقى لها الاتصالُ، ولو كانَ ذلك لما وُجِدَت السماءُ مستمرّةَ الوجودِ على هيئةٍ واحدة في أرصادٍ متتابعةٍ بينَ طرفَيْ زمانٍ طويل.

ابن سينا في (الشفاء ـ الطبيعيات) 1:68.

---

(1) هكذا في المطبوع، ولعل الصواب أن يكون: «كائنة».

أَقسامُ الكائنات

إن العالمَ بما فيه من الأجسامِ على ثلاثةِ أنحاء: مُتّفِقٌ، ومُختلِفٌ، ومُتضادّ، وكلُّها في جُملةِ القولِ جَمادٌ ونام، وكأنَّ حقيقةَ القولِ في الأجسامِ من هذه القِسْمة أنْ يقال: نامٍ وغيرُ نام، ولو أنَّ الحكماءَ وَضعوا لكلٍّ ما ليس بنامٍ اسْماً، كما وَضَعوا للنّامي اسماً، لاتَّبَعْنا أَثَرَهم، وإنما نَنْتهي إلى حيث انْتَهَوْا. وما أكثرَ ما تكون دَلالةُ قَوْلِهم جماد كدلالةِ قولِهم مَوات، وقد يفترقان في مواضعَ بَعْضَ الافتراق. وإذا أَخْرَجْتَ من العالَمِ الأفلاكَ والبروجَ والنجومَ والشمسَ والقمرَ، وَجَدْتَها غيرَ ناميةٍ، ولم تَجِدْهم يُسَمّون شيئاً منها بجمادٍ ولا مَواتٍ، وليس لأنها تَتحرَّكُ من تِلقاء أنفُسِها لم تُسمَّ مواتاً ولا جماداً.

وناسٌ يَجعلونها مُدَبَّرةً، وناسٌ غيرَ مُدَبَّرةٍ، ويَجعلونها مُسخَّرةً وغَيْرَ مُسخَّرةٍ، ويجعلونها أحياءً من الحيوان، إذ كان الحيوانُ إنما يَحيى بإحيائها له، وبما تُعطيه وتُعيره، وإنما هذا منهم رَأْيٌ، والأمم في هذا كلِّه على خلافِهم، ونحن في هذا الموضِع إنما نُعَبِّرُ عن لغتِنا، وليس في لغتنا إلاّ ما ذكرناه.

والناسُ يُسمّون الأرضَ جَماداً، وربّما يَجعلونها مَواتاً إذا كانت لم تُنْبِت قديماً، وهي مواتُ الأرضِ... وهم لا يَجعلون الماءَ والنّارَ والهواءَ جماداً ولا مَواتاً، ولا يُسمّونها حيواناً ما دامت كذلك وإن كانت لا تُضاف إلى النماءِ والحسّ. والأرض هي أحدُ الأركان الأربعة التي هي الماءُ والأرضُ والهواءُ والنار؛ والاسمان لا يتعاوران عندهم إلا الأرض.

الجاحظ في (كتاب الحيوان) 1:26-27

البَقاءُ والفناء

البقاء هو وجودُ الشيءِ وكونُه ثابتاً قائماً مُدَّةَ زمانٍ ما، فإذْ هو قائمٌ كذلك فهو صفةٌ موجودة في الباقي، محمولةٌ فيه، قائمةٌ به، موجودةٌ بوجوده، فانيةٌ بفنائه.

وأما الفَناء فهو عَدَمُ الشيءِ وبطلانُه جُملةً، وليس هو شيئاً أصلاً. والفناءُ المذكورُ ليس موجوداً في شيءٍ ـ البَتّة ـ من الجواهر، وإنما هو عَدَم العَرَضِ فقط كحُمرةِ الخَجَلِ إذا ذهبت، عُبِّرَ عن المَعنى المُرادِ بالإخبار عن ذهابها بلفظة الفناء، وكالغَضب يَفنى ويَعْقُبه رِضى وما أشبه ذلك.

ابن حزم في (الفِصَل) 153:5

الكون والفساد

الكون في الحقيقة هو تركيبٌ ما، أو هو شبيهٌ بالتَّركيب. والفسادُ هو انحلالٌ ما، أو شبيهٌ بالانحلال، وإن قيلَ مكانَ التركيبِ والانحلال: **الاجتماعُ والافتراق** جازَ ذلك أيضاً.

وكلّ ما كان تركيبُه من أَجْزاء أكثرَ كان زمانُ تركيبِه أطول، وكذلك ما كان انحلالُه بأجزاء أكثرَ كان انحلالُه في زمانٍ أطول، وكلُّ ما كان من هذين ذَا أجزاء أقلّ كان زمانُه في التَّركيبِ والانحلالِ أقصر.

وأقلُّ ما يقع عليه التّركيبُ والانحلالُ شيئان، لأنَّ الشيءَ الواحدَ لا تركيبَ فيه ولا انْحلال، ولا يَجوز التركيبُ والانحلالُ إلاّ في الزمانِ، وللزمانِ بَدْءٌ، وبَدْؤُه هو **الآنُ المَحْض**، وبَدْءُ الشيءِ غيرُ الشيء.

والتركيبُ والتحليلُ الذي يَحْدُث بشيئين فقط إنما يكون في الآنِ المَحْض، والذي يكون لأشياءَ أَكْثَرَ من اثنين إنما يكون في زمان، وطولُ ذلك الزمانِ وقِصَرُه يكون بحَسَبِ كثرةِ تلك الأشياء وقِلَّتِها.

وأَجزاءُ العالَم مثل الحيوانِ والنباتِ وغيرِ ذلك إنما هي مركَّبةٌ من أشياءَ أكثرَ من اثنين، فَكَوْنُها ـ وكذلك فَسادُها ـ لأجلِ الكَثرة التي في أَجْزائها وبَسائطها في زمان.

وكلُّ العالَمِ إنما هُو مَركَّب في الحقيقة من بَسيطين وهما: المادَّة والصورةُ

المختَصّتين، فكونه كانَ دُفْعَةً بلا زمانٍ على ما بيّناه، وكذلك يكون فسادُه بلا زَمان.

ومِنَ البيِّنِ أنَّ كلَّ ما كان له كونٌ فله لا مَحالةَ فسادٌ، فقد بيّنا أنَّ العالمَ بكُلِّيتِهِ مُتَكوِّنٌ فاسِدٌ، وكونُه وفَسادُه لا في زمان، وأجزاءُ العالمِ متكونةٌ فاسدة، وكونُها وفسادُها في زمان، والله ـ تبارك وتعالى ـ هو الذي أوجدها، وهو الواحدُ الحق، مُبدعُ الكل لا كون له ولا فساد.

الفارابي في (رسالتان فلسفيتان ـ جوابات) ص 84-85

تَعْريفُ العالَم

والعالَم عبارةٌ عن مَخلوقاتِ الله... والفَلاسفةُ يقولون: إنه عالَمان: عُلْوِيّ وسُفْلي. وعلماءُ الأصولِ يقولون: كلّ ما هو موجودٌ من العَرش إلى الثَّرَى عالَم[1].

وفي الجُملة: العالَمُ هو اجْتِماعُ المُخْتَلِفات.

الهجويري في (كشف المحجوب) ص 630

العالَم الإلهي

فالعالمُ المَحسوسُ منشأُ الجَمْع والإِفْراد، وفيه تُفْهَم حقيقتُه، وفيه الانفصالُ والاتّصال، والتحيُّزُ والمُغايرة، والاتّفاقُ والاختلاف، فما ظَنُّكَ بالعالَمِ الإلهيّ الذي لا يُقال فيه كلٌّ ولا بَعضٌ، ولا يُنْطَقُ في أمرِه بلَفْظٍ من الألفاظِ المَسموعةِ إلا وَتُوُهِّم فيه شيءٌ على خلافِ الحَقيقة، فلا يَعْرِفُه إلاّ مَنْ شاهَده، ولا تَثْبُت حَقيقتُه إلا عند مَنْ حَصَلَ فيه.

ابنُ طُفيل في (حَيّ بن يقظان) ص 209

---

(1) المقصود بالعالم هنا الكون الذي يُطلق عليه Universe في اللغات الأوربية (Univers بالفرنسية وUniverso بالاسبانية).

مَنْشأُ العالم

وأما مسألةُ قِدَم العالمِ أو حدوثِه فإنَّ الاختلافَ فيها عندي بيّن المتكلّمين من الأشْعرية وبين الحكماءِ المتقدِّمين يَكاد أن يكونَ راجعاً للاختلافِ في التّسميةِ، وبخاصّةٍ عند بعضِ القدماء.

وذلك أنّهم اتّفقوا على أنّ هاهنا ثلاثةَ أصنافٍ من الموجودات، طرفانِ، وواسطة بينَ الطرفين. فاتّفقوا في تَسمية الطرفين، واختَلفوا في الواسطة. فأما الطرفُ الواحدُ فهو موجودٌ وُجِدَ من شيءٍ غيرِه، وعن شيءٍ، أعني عن سببٍ فاعلٍ ومِنْ مادَّة، والزمانُ مُتقدّمٌ عليه، أعني على وجودِه. وهذه هي حالُ الأجسامِ التي يُدْرَك تَكَوُّنُها بالحِسِّ، مثل تَكَوُّنِ الماءِ والهَواءِ والأرضِ والحيوانِ والنباتِ وغيرِ ذلك. فهذا الصِّنفُ من الموجوداتِ اتّفقَ الجميعُ من القدماءِ والأشعريين على تَسميتِها مُحدَثةً.

وأما الطَّرفُ المقابِلُ لهذا فهو: موجودٌ لَم يَكُن من شيءٍ ولا عن شيء ولا تَقَدَّمَه زمان. وهذا أيضاً اتَّفَق الجميعُ من الفِرقتين على تسميتِه قديماً، وهذا المَوجود مُدْرَكٌ بالبُرهان ـ وهو اللهُ تبارك وتعالى ـ الذي هو فاعلُ الكلِّ، ومُوجِدُه، والحافظُ له، سبحانه تعالى قَدْره.

وأما الصِّنفُ من المَوجودِ الذي بيّن هذين الطَّرفين فهو: موجودٌ لم يَكُن من شيءٍ ولا تَقَدّمَه زمانٌ، ولكنه موجودٌ عن شيءٍ ـ أعني فاعل ـ وهذا هو العالَم بأسْره.

والكلُّ منهم متَّفِقٌ على وجودِ هذه الصّفاتِ الثلاث للعالم، فإنَّ المتكلِّمين يُسَلِّمون أنّ الزمانَ غيرُ مُتَقَدِّمٍ عليه أو يَلْزَمُهم ذلك، إذ الزمانُ عِندهم شيءٌ مقارِنٌ للحركاتِ والأجسام، وهم أيضاً متّفقون مع القُدماءِ على أن الزّمانَ المُستقبل غيرُ متناهٍ، وكذلك الوجودُ المستقْبَل، وإنما يَختلفون في الزمانِ الماضي والوجودِ الماضي، فالمُتكلِّمون يَرون أنه مُتناهٍ، وهذا هو مَذهبُ أفلاطون وشيعتِه؛ وأرسطو

وفرقتُه يَرون أنه غيرُ مُتناهٍ كالحالِ في المستقبل.

فهذا الوجودُ الآخَرُ الأَمْرُ فيه بَيِّنٌ أنّه قَد أخَذَ شَبَهاً من الوجودِ الكائنِ الحَقِيقيّ، ومن الوجودِ القديم، فَمَنْ غَلَّبَ عليه ما فيه من شَبَه القديمِ على ما فيه من شَبَه المُحْدَث سَمّاه قديماً، ومن غَلَّب عليه ما فيه من شَبَه المُحْدَثِ سَمّاه مُحْدَثاً. وهو في الحقيقة ليس مُحْدَثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، فإنَّ المُحْدَثَ الحقيقيَّ فاسدٌ ضرورةً، والقديمَ الحقيقيَّ ليس له عِلّة.

ومنهم من سَمّاه مُحْدَثاً أزلياً، وهو أفلاطون وشيعتُه لكونِ الزمانِ متناهياً عندهم من الماضي.

فالمذاهبُ في العالَم ليست تتباعد حتى يُكَفَّرَ بعضُها ولا يُكَفَّر، فإن الآراءَ التي شأنُها هذا يَجب أن تكونَ في الغايةِ من التباعد، أعني أن تكونَ متقابِلَةً ـ كما ظَنّ المتكلِّمون في هذه المسألة، أعني أنّ اسمَ القِدَمِ والحُدوثِ في العالمِ بأسْره هو من المتقابِلة ـ وقد تبيَّن من قولِنا أنّ الأمرَ ليس كذلك.

وهذا كلُّه، مع أنَّ هذه الآراءَ في العالَم ليست على ظاهرِ الشَّرع، فإنَّ ظاهرَ الشرع إذا تُصُفِّحَ ظَهَر من الآياتِ الواردة في الإنباء عن إيجادِ العالَم أنّ صورتَه مُحْدَثَةٌ بالحقيقة، وأنّ نفسَ الوجودِ والزمانِ مُسْتَمِرٌّ من الطرفين ـ أعني غيرَ مُنقطِع ـ وذلك أن قولَه ـ تعالى ـ ﴿وهو الذي خَلَق السمواتِ والأرض في ستّةِ أيامٍ وكان عرشُه على الماء﴾ (هود 7) يَقتضي بظاهِره أنّ وجوداً قَبلَ هذا الوجود ـ وهو العَرْش والماء ـ وزماناً قبلَ هذا الزمان ـ أعنِي المُقْتَرِن بصورةِ هذا الوجودِ الذي هو عَدَدُ حَركةِ الفَلَك ـ وقوله تعالى: ﴿يوم تُبَدّل الأرضُ غَيْرَ الأرضِ والسّموات﴾ (إبراهيم 48) يَقتضي أيضاً بظاهره أن وجوداً ثانياً بَعْد هذا الوجود. وقوله تعالى ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ (فُصّلت 11) يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء.

والمتكلِّمون ليسوا في قَولهم، أيضاً، في العالمِ على ظاهرِ الشرع، بل متأَوِّلون، فإنه ليس في الشّرعِ أنّ اللهَ كان موجوداً مع العَدَم المَحْض، ولا يوجَد

هذا فيه ـ نصّاً ـ أبداً. فكيف يُتَصَوَّر في تَأويلِ المتكلِّمين في هذه الآياتِ أنّ الإجماعَ انعقَد عليه؟

ابنُ رشد في (فصل المقال) ص 40-43

العالم مُحْدَثٌ

إنّ العالمَ مُحْدَث... لا يَنْفَكُّ عُلْوِيُّه وسُفْلِيُّه من أن يكون جسماً مُؤلَّفاً، أو جَوهراً منفرداً، أو عَرَضاً مَحمولاً. وهو مُحْدَثٌ بأسرِه، وطريقُ العلمِ بحدوثِ أجسامِه وحدوثِ أعراضِه والدليلُ على ثبوتِ أعْراضه: تَحَرُّكُ الجسِم بَعد سكونه، وتَفَرُّقُهُ بعدَ اجتماعه، وتَغَيُّرُ حالاتِه، وانتقالُ صفاتِه. فلو كان متحركاً لنفسِه ومتغيِّراً لذاته لَوَجب تَرْكُه في حالِ سكونِه وتَغَيُّره واستحالتِه في حالِ اعتداله؛ وفي بُطلانِ ذلك دليلٌ على إثباتِ حَركتِه وسكونه وألْوانِه وأكْوانِه وغيرِ ذلك من صفاتِه، لأنه إذا لم يَكُن كذلك لنفسه وَجَب أن يكون لمعنىً ما تَغَيَّر عن حالِه واستحالَ عن وَصْفه.

والدليلُ على حدوثِ هذه الأعراضِ ما هي عليه من التنافي والتضادّ، فلو كانت قديمةً كلّها لكانت لم تَزَلْ موجودةً، ولا تزال كذلك، ولَوَجَب متى كانت الحركةُ في الجسمِ أن يكونَ السكونُ فيه، وذلك يوجِب كَوْنَه متحرّكاً في حالِ سكونه، ومَيّتاً في حالِ حياتِه، وفي بُطلانِ ذلك دليلٌ على طروقِ السكونِ بَعد أن لم يَكُن، وبطلانِ الحركةِ عند مَجيء السكون؛ والطارىءُ بعد عَدَمِه، والمعدومُ بعد وُجوده مُحْدَثٌ باتّفاقٍ، لأن القديمَ لا يُحْدَث ولا يُعْدَم ولا يَبْطُل.

والدليلُ على حدوثِ الأجسامِ أنّها لم تَسْبق الحوادثَ ولم تَخْلُ منها، لأنّنا باضطرارٍ نَعلم أنّ الجسمَ لا يَنفكُّ من الألوان ومعاني الألوانِ من الاجتماعِ والافتراق، وما لا يَنْفَكُّ من المُحْدَثاتِ ولم تَسْبِقْه كان مُحْدَثاً، ولأنه إذا لم يَسْبِقه كان موجوداً معه في وَقْتِه أو بَعْدَه، وأيّ ذلك وُجِد وَجَب القضاءُ على حدوثِه وأنّه معدومٌ قبل وجودِه.

الباقلاّني في (الإنصاف) ص 17-18

العالَم جسمٌ طبيعي متحرِّكٌ وليس بأزلي

إن العلَّة الأولى بالإطلاقِ هي ما لا علَّةَ له تتقدَّمه بنحوٍ من أنحاءِ التقدُّم، ولذلك تكون أُولى بالاطلاق، ولو جاز أن يَتَقَدّمه شيءٌ لكان المُتَقَدّم له أولى باسمِ الأولِ. فإذن الأولُ بالحقيقة هو ما لا يَتَقَدَّمه شيءٌ بوجوهٍ ولا سبب، وكلّ ما لا يَتَقَدُّمه شيءٌ فليس لوجوده علّة، لأنّ العلّةَ تتقدَّم بالطبع المعلول، وكلّ ما ليس له علّةٌ ولا يَتَقَدّمُه سَببٌ هو موجود أبداً، أعني أنّه لم يَزل، لأنَّ الأزلي الذي لَمْ يَزَل هو الذي ليس له قَبْل ولا يَتقدَّمُه شيء. وما كان كذلك فليس قوامُه بغَيْره ولا وجودُه بشيءٍ من العِلَلِ الأربع، أعني المادَّةَ والصورةَ، والفاعلَ، والذي من أجله كان.

فالشَّيءُ الذي لم يَزَل لا مادَّةَ له ولا صورةَ ولا فاعل، ولم يكن أيضاً لأجل شيءٍ آخَرَ، وإذا كانت العِلَلُ هي هذه الأربع لا غير ـ وقد حكينا أنّ الشيءَ الذي لم يَزَل لا علَّة له ـ فليس له شيءٌ من هذه الأَربع.

ولما نظرنا في ذاتِ جِرْمٍ من العالم وما يَشتمل عليه وجدناه ذا مادَّةٍ وصورة، وهذا حالُ كلِّ جسمٍ في أن له موضوعاً وهو الحامِل، وصورةً وهي المَحمول، أعني الأبْعاد. وليس يَخْلو كلُّ جِرْم من ذلك، فذاتُ العالَمِ الكبيرِ ـ إذَن له محمولٌ وموضوعٌ، أعنِي بالحاملِ: الشيءَ الذي يوجَد فيه الطولُ والعَرْضُ والعُمْق، وأعنِي بالمحمولِ: الطولَ والعَرْضَ والعُمقَ، ويَتْبَع ذلك ـ لا مَحالةَ ـ الشكلُ، وهو محمولٌ، والزمَنُ والمَكانُ وغيرُ ذلك مِمّا يَتْبَع الجِرْم بالضَّرورةِ.

ولأن العالَم جسمٌ طبيعيٌّ فهو لا مَحالةَ مُتَحَرّكٌ أو ساكنٌ عن حركة، لأنّ الطبيعةَ هي مبدأُ الحركةِ والسكون، فالحركةُ والسكُونُ لازِمانِ للجسمِ الطبيعيّ، وهو لا يَخلو منهما؛ وإنما قلتُ إنه في زمانٍ، لأن الزمانَ والحَركةَ لا يَسْبِق أحَدُهما الآخَرَ، لما هو مُبَيَّن في أصولِ الفلسفة، والجِرْم لا يَسبِق الحَركةَ لأنه طبيعيّ، والجسمُ لا يخلو من حركةٍ طبيعية، والحركةُ لا تخلو من الزَّمان.

فقد تَبيّن من هذه الأشياءِ أنّ لِجِرْم العالِم حاملاً ومَحمولاً، أعني الشيءَ الذي يوجَد فيه الطولُ والعرضُ والعُمْقُ، وهي الأبعاد. بل أقولُ إنَّ جِرْم العالَم هو الحاملُ والمَحمول، لأنَّ مجموعَ هذه هو المُسَمّى جِرْماً وجسماً، ولأنه طبيعيٌّ فله حَركةٌ وزمانٌ ومُدّة، وكلّ واحدٍ من هذه يوجَبُ له التركيبُ، فهو - إذن - مُرَكَّبٌ، وكل مركّبٍ فله بسائط، وبسائطهُ متقدِّمةٌ له بالطَّبع، فليس جسمُ العالِم الكبيرِ بأزليّ، لأنّا قد بيّنّا أن ما لَم يَزَل هو الذي ليس له علّةٌ تتقدَّمه بنحوٍ من أنحاءِ التقدُّم ولا سَبَبٌ البتّة، وإلا لَزِمَ أن يكون ذلك المتقدِّم على ذلك النحوِ هو الأولُ بالإطلاق، إذ الأولُ بالإطلاقِ هو الذي نَعني بقولنا الأزليّ، وقد بان تِبْيانُ ذلك أنّ الشيء الذي لَم يَزَل لا يجوز أن يكونَ مركّباً ولا مُتَكَثِّراً بنحوٍ من أنحاءِ الكَثرة، لأَنَّ الكثرةَ متركِّبةٌ من آحاد.

مسكويه في (مقالة في النفس والعقل) ضمن كتاب (دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب) لعبد الرحمن بدوي، ص 77-78

للعالَم مُحْدِثٌ

إن للعالمِ مُحدِثاً أَحدثَه، والدليلُ على ذلك، وجودُ الحوادثِ مُتَقَدِّمةً ومُتَأَخّرة مع صحّةِ تَأْخُرِ المتقدِّمِ وتَقَدُّمِ المُتَأخّرِ، ولا يجوز أن يكونَ ما تقدَّم منها وتَأخّر مُتَقَدّماً ومُتأخراً لنفسه، لأنه ليس التقدُّم بصحةِ تَقَدُّمه أَوْلَى من التَّأَخُّرِ بصحّةِ تأَخُّرِه، فوجب أن يَدُلَّ على فاعلٍ فَعَله، وصَرَّفَه في الوجود على إرادَتِه، وجعله مقصوراً على مشيئته يُقَدّمُ منها ما شاء ويُؤَخِّرُ ما شاء.

ويَدلُّ على علمنا بتعلُّقِ الفعلِ بالفاعلِ في كونه فعلاً كتعلُّق الفاعِلِ في كونه فاعلاً بالفِعل، فإنَّ تَعَلُّقَ الكتابةِ والصناعةِ بالكاتبِ والصانِع كتعَلُّقِ الكاتبِ في كونه كاتباً بالكتابة، فلو جاز وجودُ فعلٍ لا مِنْ فاعلٍ وكتابةٍ لا مِنْ كاتبٍ، وصورةٍ وبِنْيَةٍ مُحْدثَةٍ لا مِنْ مُصَوِّرٍ، لجاز وجود كاتب لا كتابةَ له، وصانعٍ لا صنعة له، فلما

استحال ذلك وَجب أن يكونَ اقتضاءُ الفعلِ للفاعلِ ودلالتُه عليه كاقتضاءِ الفاعلِ في كونه فاعلاً لوجودِ الفعل وحصوله منه.

ومن صفات هذا الصانع ـ تعالى ـ أنه موجودٌ قديمٌ، واحدِ، أحدٌ، حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ، مريدٌ، متكلِّمٌ، سميعٌ، بصيرٌ، باقٍ «ليس كَمثلِه شيءٌ، وهو السميعُ البصير».

الباقلاّني في (الإنصاف) ص 18

العوالِم الثلاثة

إنا نَشْهد في أنْفُسِنا بالوِجدان الصحيحِ وجودَ ثلاثةَ عوالم: أولها **عالَمُ الحِسّ**، ونَعتَبره بمَدارِك الحِسّ الذي شارَكَنا فيه الحيواناتُ بالإدارك؛ ثم نَعتبر الفكرَ الذي اختصَّ به البشرُ فنَعلم عنه وجودَ **النفسِ الإنسانية** علماً ضرورياً بما بَين جنبيْنا من مدارِكها العلميةِ التي هي فوقَ مدارِكِ الحسِّ، فنراه عالَماً آخرَ فوق عالَم الحِسِّ. ثم نستدِلُّ على عالَمٍ ثالثٍ فوقَنا لِما نجدُ فينا من آثارِه التي تُلْقَى في أفئدتنا كالإراداتِ والوجهاتِ نَحو الحركاتِ الفعلية، فنَعلم أنّ هناكَ فاعلاً يَبعثنا عليها من عالَمٍ فوق عالَمنا، وهو **عالَم الأرواح والملائكة**، وفيه ذواتٌ مُدْرِكَةٌ لوجود آثارها فينا مع ما بيننا وبينها من المغايرةِ. وَرُبّما يُسْتَدَلّ على هذا العالمِ الأعلى الروحاني وذواتِه بالرؤيا وما نَجدُ في النومِ ويُلْقَى إلينا فيه من الأمورِ التي نحن في غَفلةٍ عنها في اليقظة، وتطابِقُ الواقعَ في الصحيحة منها، فنَعلَم أنها حقٌّ ومن عالَم الحقِّ. وأما أضغاثُ الأحلامِ فَصُوَرٌ خياليةٌ يَخزنها الإدراكُ في الباطن، ويَجول فيها الفكْرُ بعدَ الغَيْبة عن الحِسّ. ولا نجد على هذا العالَم الروحانيّ برهاناً أوضحَ من هذا، فنَعلَمُه كذلك على الجملةِ ولا نُدرِك له تفصيلاً؛ وما يَزعُمه الحكماءُ الإلاهيون في تفصيلِ ذواتِه وتَرْتيبها المُسَمّاةِ عندهم بالعُقول فليس شيءٌ من ذلك بيقينيّ لاختلالِ شَرْط البُرهان النظرِّي فيه، كما هو مُقَرّرٌ في كلامهم في المنطق، لأن من شَرطه أن تكونَ قَضاياه أوَّليةً ذاتيةً، وهذه الذواتُ الروحانيةُ مجهولةُ الذاتياتِ، فلا سبيلَ للبُرهان فيها، ولا يَبقى لنا مُدْرَكٌ في تفاصيلِ هذه العوالمِ إلا ما نَقتبِسه من

الشرعياتِ التي يُوَضّحها الإيمانُ ويَحْكُمها، وأَعقَدُ هذه العوالمِ في مُدْرَكنا عالمُ البَشر، لأنه وجدانيٌّ مشهودٌ في مداركنا الجِسمانية والروحانية، ويَشْترك في عالَم الحسِّ مع الحيواناتِ، وفي عالَمِ العَقِل والأرواحِ مع الملائكةِ الذين ذواتُهم من جنسٍ ذواتِه، وهي ذواتٌ مُجرَّدةٌ عن الجسمانية والمادّة، وعقلٌ صِرْفٌ يَتّحِدُ فيه العقلُ والعاقلُ والمَعْقول، وكأنّه ذاتٌ حقيقتُها الإدراكُ والعقلُ، فعلومُهم حاصلةٌ دائماً مطابقةٌ بالطّبعِ لمَعلوماتِهم لا يقع فيها خَلَلٌ البَتّة. وعِلمُ البَشر هو حصولُ صورةِ المعلومِ في ذواتِهم بَعْد ألاّ تَكون حاصِلةً، فهو كلُّه مكتَسَبٌ.

والذاتُ التي تَحْصُل فيها صُورُ المعلوماتِ - وهي النفسُ - مادّةٌ هَيولانية تَلْبِسُ صُورَ الوجودِ بصورِ المعلوماتِ الحاصلةِ فيها شيئاً فشيئاً حتى تستكملَ ويَصحَّ وجودُها بالموتِ في مادّتها وصورتها، فالمطلوباتُ فيها مُتَرَدِّدةٌ بين النفي والإثباتِ دائماً بطلبِ أَحَدِهما بالوَسَط الرابطِ بين الطرفين، فإذا حَصَلَ وصار معلوماً افتقر إلى بيانِ المُطابقة، وربّما أوضَحها البرهانُ الصناعيّ، لكن من وراءِ الحجابِ وليس كالمُعاينةِ التي في علومِ الملائكة، وقد يَنْكشف ذلك الحجابُ فَيَصير إلى المُطابقةِ بالعِيان الإدراكيّ؛ فقد تَبين أن البشرَ جاهلٌ بالطبع للتردُّد الذي في عِلْمه، وعالِمٌ بالكَسْب والصناعةِ لتَحصيله المطلوبَ بفِكْره بالشُّروط الصناعية.

وكشف الحجابِ الذي أَشَرنا إليه إنما هو بالرياضةِ بالأَذْكارِ التي أفضلُها صلاةٌ تَنْهَى عن الفحشاءِ والمُنكر، وبالتنزُّهِ عن المُتناوَلات المُهِمّة، ورَأْسُها الصومُ، وبالوجهةِ إلى اللهِ بجميع قُواه.

ابن خلدون في (المقدمة) 3:979-981

أمورُ العالَم

أمور العالم وأحوالُه نوعان: أحدُهما أمورٌ لها أسبابٌ عنها تَحْدُث وبها توجَد كالحرارة عن النارِ وعن الشمس، توجد للأجسام المجاوِرَةِ والمحاذية لهما، وكذلك سائرُ ما أشْبَهَهما. والنوعُ الآخر أمورٌ اتفاقيةٌ ليست لها أسبابٌ معلومةٌ

كموت إنسانٍ أو حياتُه عند طلوعِ الشمسِ أو عند غروبِها.

فكل أمرٍ له سببٌ معلوم فإنه مُعَدٌّ لأَنْ يُعْلَم ويُضْبَط ويوقَف عليه، وكل أمرٍ هو من الأمورِ الاتّفاقية فإنه لا سبيلَ إلى أن يُعْلَم ويُضْبَط ويوقَف عليه البتّة بجهةٍ من الجهات؛ والأجرامُ العُلْوية عِلَلٌ وأسبابٌ لتلك وليست بعلَلٍ وأسبابٍ لهذه.

لو لم يَكن في العالمِ أمورٌ اتّفاقيةٌ ليست لها أسبابٌ مَعْلومة لارْتَفَع الخوفُ والرجاء، وإذا ارتفعا لم يوجَدْ في الأمورِ الإنسانيةِ نظامٌ البَتّة لا في الشّرعيات ولا في السياسيات، لأنه لولا الخوفُ والرجاءُ لما اكتَسَب أحد شيئاً لغَدِه ولما أطاعَ مَرؤوسٌ رئيسَه ولما عُنِي رئيسٌ بمرؤوسه ولَما أحْسَن أحدٌ إلى غيرِه ولما أطيع الله ولما قُدِّم معروفٌ، إذ الذي يَعْلَم أن جميعَ ما هو كائنٍ في غدٍ لا محالةَ على ما سيكون ثُمّ سعى سعياً فهو عابثٌ أحمقٌ يَتَكلّف ما يَعْلَم أنّه لا ينتفعُ به.

الفارابي (رسالتان فلسفيتان ـ مقالة في أحكامِ النجوم) ص 50-51

المخْلوق

المخلوق كلُّ ما هو غيرُ اللهِ ـ سبحانه وتعالى ـ وهو إمّا أن يكون قائماً بالذاتِ أو قائماً بالغَيْر. والقائمُ بالذّاتِ إمّا أن يكون مُتَحَيّزاً أو لم يَكُن، فإن كان مُتَحَيّزاً فهو **الجسمُ** وإن لم يكن فهو الجَوْهرُ الروحاني، وهو إمّا أن يكون متعَلِّقاً بالأجسامِ تَعَلُّقَ التدبير ـ وهو النفسُ ـ أو لا يكون وهو أن يكونَ سليماً عن الشهوةِ والغَضَبِ ـ وهو المَلَكُ ـ أو لا يكون ـ وهو الجِنُّ القائم بالغير.

فإن كان قائماً بالمُتَحَيِّزاتِ فهو الأعراضُ الجسمانية، وإن كان قائماً بالمُفارِقات فهو الأعراضُ الروحانية كالعِلْم والقُدْرة.

والأعراضُ الجسمانية إمّا أن يَلْزم من صدقها حصولُ صِدْقِ النِّسبة أو صدقِ قَبولِ النسبة، أو لا هذا ولا ذاك، فإن كان الأولُ، فالنسبةُ إمّا حصولٌ في المكانِ، وهو **الأَيْن**، أو في الزمانِ، وهو **الشيءُ**، أو نسبةٌ متكَرِّرةٌ وهو **الإضافة**، أو تأثيرُ

الشيءِ في الشيء وهو **الفِعْل**، أو تَأَثُّرُ الشيءِ عن الشيء وهو **الانفعال**. وكونُ الشيءِ مُحيطاً بالشيءِ يَجِب أن يَنْتقل المحيطُ بانتقالِ المُحاطِ به، وهو **المِلْك**، أو هيأةً حاصلةً بمجموع الجسمِ بسبَب حصولِ النِّسَبِ بين أجزاء بَعْضِها إلى بعض وبَيْن أجزائه والأمورِ الخارجية، وهو **الوَضْع**، وإن كان يَلْزَم من حصولِها صدقُ قَبولِ النِّسبة فهو إمّا أن يكون بحيثُ لا يَحْصُل بين أجزائه حدودٌ مُشْتركة، وهو **العَدَد**، أو يَحْصل، وهو **المِقدار**. وإن كان لا يَلْزم من حصولِها صدقُ قَبولِ النسبة، فإمّا أن يكونَ مشروطاً بالحياةِ أو لم يكن، فإن كان فإما أَنْ يتوقّف على الشهوة وهو التّحريك، أو لا يَتوقف وهو **الإدراك**، ثم الإدراكُ إمّا إدراكُ الكلِّيات وهو **العُلوم والظّنون والجَهالات**، أو إدراكُ الجُزئياتِ وهو **الحواسُّ الخَمس**، وإن لم يَكُن مشروطاً بالحياةِ فهو الأعراضُ المحسوسةُ بالحَواسِّ الخَمْس.

أما المحسوساتُ بالقوةِ الباصرةِ فكالأضواءِ والألوان، وأما المحسوساتُ بالقوةِ الشامَّةِ فكالطيبِ والنَّتْنِ، وأما المحسوساتُ بالقوةِ السامِعة فالأصواتُ والحروف، وأما المحسوساتُ بالقوةِ اللامسة فكالحرارة والبُرودة، والرطوبة واليبوسة، والثّقَلِ والخِفّة، والصلابةِ واللّينِ، والخشونةِ والملاسة. فهذه جُمْلَةُ أقْسام المُمْكِنات.

القزويني في (عجائب المخلوقات) ص 36-47

الحياةُ نَماء وإحساس

الحياةُ ـ بحسَب اللغة ـ عبارةٌ عن قوةٍ مزاجية تَقتضي الحِسَّ والحركةَ، وفي حقّ الله ـ تعالى ـ لا بدَّ من المصيرِ إلى المَعنى المجازي المناسِب له، وهو البَقاء.

وأما الذي ذَكره المتكلّمون بقولهم: «الحيُّ هو الذي يَصحُّ أن يَعْلَمَ ويَقْدِر» فمعناه الاصطلاحي: الحادِث، وليست صفةً حقيقيةً عارِيةً عن النّسبة والإضافة في حقِّ الله ـ تعالى ـ إلاّ صفةُ الحياةِ وغيرُها من الصفات ـ وإن كانت حقيقيةً ـ كالعلم والقُدرة، إلاّ أنّها يَلزمها لوازمُ من بابِ النِّسَبِ والإضافاتِ كتعلُّق العلم بالمعلوم والقُدرةِ بإيجادِ المقدور.

معاني الحياة

والحياة تُستعمَل على أوجه: للقُوّةِ الناميةِ الموجودةِ في النباتِ والحيوان. والقوةِ الحسّاسةِ، ـ وبها سُمِّيَ الحيوانُ حيواناً ـ والقوةِ العاملةِ العاقلةِ. . . والبِنْية المخصوصةُ ليست شرطاً للحياة، بل يجوز أن يَجعلها الله في جزءٍ لا يتجزأ، خلافاً للمعتزلة والفلاسفة.

والحيوانُ أبلغ من الحياة، لما في بناء فَعَلان من الحركة والاضطرابِ اللازم للحياة. والحيوانُ في الجنة، والحَياةُ في الدنيا.

أبو البقاء الكَفَوي في (الكليات) ص 406-407

الحَــــرَكةُ

الحركةُ خروج ما هو بالقوةِ إلى الفعل

ليس للحركةِ حَدٌّ لأنها من الأسماء المُشَكّكةِ إذ هي مَقولَةٌ على النُّقْلةِ والاستحالَةِ والكَوْنِ والفَساد، ولكنّ رَسْمها أن يقال: إنها خروجُ ما هو بالقوةِ إلى الفِعْل.

الفارابي (رسالتان فلسفيتان ـ جوابات) ص 95-96

الحركة تقال على تَبَدُّل حالٍ قارّةٍ في الجِسْم يسيراً يسيراً على سبيلِ اتّجاهٍ نَحْو شيءٍ، والوصولُ بها إليه هو بالقوة لا بالفعل، فَيَجب من هذا أن تكونَ الحركةُ مفارِقَةً لحالٍ لا مَحالة، ويجب أن تكونَ تلك الحالُ تَقبل التَّنَقُّصَ والتَزَيُّد، لأنَّ ما خُرِجَ عنه يسيراً يسيراً على سبيلِ اتّجاهٍ نحوَ شيءٍ فهو باقٍ ما لم يَنْقُصْ الخروجُ عنه البَتّة جملةً وإلا فالخروجُ عنه يكون دُفعةً، وكلّ ما كان كذلك فإما أن يَتشابه الحالُ فيه في أي وقتٍ من الخروجِ عنه فُرِضَ أَوْ لا يتشابه، لكن لا يَجوز أن يتشابه، لأنه لو تشابه لما كان عنه خروجٌ البَتّة.

ابن سينا في (كتاب النجاة) ص 145

الحركة كمالٌ أولٌ بالقوة من جهةٍ ما هو بالقوة، وإن شئتَ قلت: هو خروجٌ من القوةِ إلى الفعلِ، لا في آن واحدٍ. وكلُّ تَغيُّرٍ عندهم يُسَمّى حَركة.

وأما حركةُ الكلِّ فهي حَركةُ الجِرْم الأقصَى على الوَسَطِ مشتملةً على جميع الحركاتِ التي على الوسطِ وأسرع منها.

الغزالي في (معيار العلم) ص 303

الحركةُ هي، (في العُرف العام): النّقل من مكان إلى مكان... وهذا هو **الحَركةُ الأيْنية** المسمّاة بالنُّقْلَةِ، قال صاحب (الأطول): «لا تُطْلَق الحركةُ عند المتكلِّمين إلا على هذه الحركةِ الأَيْنية، وهي المُتبادَرة في استعمالاتِ أهلِ اللغة. وقد تُطْلَقُ عند أهلِ اللغة على الوضعية دون الكَمِّية والكيفية»... ويؤيد الإطلاقين ما وقع في (شرح الصحائف) من «أنّ الحركةَ في العُرْف العام: انتقالُ الجسمِ من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، أو انتقالُ أجزائه كما في حركة الرَّحى».

وعند الصوفية: الحركةُ السلوكُ في سبيلِ الله ـ تعالى ـ كذا في(لطائف اللغات).

ثم المتكلِّمون عَرّفوا الحركةَ بحُصولِ جَوْهَرٍ في مكانٍ بَعْد حصوله في مكانٍ آخر، أي مَجْموع الحُصولين، لا الحصولُ في الحَيِّزِ الثاني المُفيدُ بكونه بَعْدَ الحصولِ في الحَيّز الأول، وإن كان مُتَبادَراً من ظاهِر التّعريف، ولذا قيل: الحركةُ كونانِ في آنَيْن في مكانَيين، والسكونُ كَوْنان في آنَيْن في مكانٍ واحد.

وأما الحكماءُ فقد اختَلَفوا في تعريفِ الحركة، فقال بعضُ القدماءِ: هي خروجُ ما بالقوةِ إلى الفِعْل على التَّدريج... لكن المتأخِّرين عَدَلوا عن ذلك، لأن التدريجَ هو وقوعُ الشيءِ في زمانٍ بعدَ زَمان فَيقع الزمانُ في تَعْريفه، والزمانُ مُفَسَّرٌ بأنهُ مقدارُ الحَرَكةِ فَيَلْزَمُ الدَّوْر، وكذا الحالُ في اللاّدُفْعة، وكذا مَعْنى: يسيراً يسيراً، فقالوا: الحركةُ كمالٌ أولٌ لماهو بالقوةِ من جهةِ ما هو بالقوة، وهكذا قال أرسطو. وتوضيحُه أنّ الجسمَ إذا كان في مكانٍ ـ مثلاً ـ وأمكنَ حصولُه في مكانٍ

آخَرَ فله هناك إمكانان: إمكانُ الحصولِ في المكانِ الثاني، وإمكان التوجُّهِ إليه، وكلّ ما هو ممكنُ الحصول له فإنه إذا حَصل كان كمالاً له، فكلٌّ من التوجُّهِ إلى المكانِ الثاني والحصولِ فيه كمالٌ، إلا أنّ التوجُّهَ مُتقدِّمٌ على الحصولِ لا مَحالة، فوَجَب أن يكون الحصولُ بالقوةِ ما دامَ التوجُّهُ بالفعل، فالتوجُّه كمالٌ أولٌ للجسم الذي يَجِب أن يكونَ بالقوةِ في كماله الثاني الذي هو الحُصول.

التهانوي في (الكشاف) 2:91-93

الحركةُ والسكون

حَدُّ **الحركة**: زوالٌ وانتِقال، وهي ضروب: فمنها الحركةُ الذاتيةُ والمكانية.

وقد قيل: الحَركةُ اختلافٌ وتَغْيير.

وحَدّ **السكون**: لُبْثٌ واستقرارٌ، وزَعَم بعضُهم أنَّ السكونَ ليسَ بشيءٍ.

المقدسي في (البدء والتاريخ) 1:43

الحركةُ والمتحرك

إنا لا نَعْقِلُ ماهيةَ الحركةِ إلا إذا عَقَلْنا كونَ المُتَحَرِّكِ حاصلاً في حَيّزٍ بعدَ أن كانَ حاصلاً في حَيّزٍ آخر، ولذلك فإنَّ جميعَ العُقلاءِ لا يَفهمون من الحركةِ إلا الانتقالَ من حَيّزٍ إلى حَيزٍ آخرَ فيكون الحصولُ في الحَيّزِ الثاني واقعاً بعد الحصولِ في الحَيّزِ الأول، وهذه البَعْدِيةُ ليست إلا البَعْدِيةَ الزمانية، فثبت أنه لا يُمْكِن تَعَقُّلُ ماهيةِ الحركة إلا بعد تَعَقُّلِ ماهيةِ المُدّةِ والزمان، وأما تَعَقّلُ المُدّةِ والزمانِ فإنه غَنِيّ عن تَعَقّلِ ماهيةِ الحَركةِ بدليلِ أنّا لو فَرضنا أن الله تعالى أعْدَم الفلكَ وأعْدَمَ الكواكبَ وأعْدَم كلَّ الحَركاتِ، ففي هذه الحالةِ لم يَقْدِرْ عقلُنا وفِكْرنا أن يَحْكُم ببطلانِ المُدّة، بل حَكَمَت الفِطرةُ الأصليةُ بأنه لا بدّ وأن يكون وقتُ الإعْدامِ مغايراً لوقت الوجود.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:30

اختلافُ الأقوالِ في الحَركة والسكون

ذهبت طائفةٌ إلى أنه لا حركةَ في العالم، وأنّ كلّ ذلك سُكون، واحتجّوا بأن قالوا: وَجَدنا الشيءَ ساكناً في المكانِ الأول ساكناً في المكانِ الثاني، وهكذا أبداً فعلِمنا أنّ كلّ ذلك سكون. . .

فأمّا من قال بِنَفْي الحركة وأنَّ كلَّ ذلك سكونٌ فقولُهم يَبْطُل بأننا قد عَلمنا أنَّ السكونَ إنّما هو إقامةٌ في المكان، وأنّ الحركةَ نُقلةٌ عن ذلك المكانِ وزوالٌ عنه، ولا شكّ في أنّ الزوالَ عن الشيءِ هو غيرُ الإقامة فيه، فإذ الأمرُ كذلك فواجبٌ أن يكونَ لهذين المَعنيين المتغايرين لكلٍّ واحدٍ منهما اسمٌ غيرُ اسمِ الآخر كما هما متغايران، فاتُّفِقَ في اللّغة أن يُسمّى أحدُهما حركةً ويُسمَّى الآخرُ سكوناً.

وأما قولُهم: إنّ كلَّ حركةٍ فهيَ سكونٌ في المكانِ الثاني فليس كذلك، لأنَّ السكونَ إقامةٌ لا نقلَة، فإذا وُجِدَت نقلةٌ متّصلةٌ لا إقامةَ فيها فهي غيرُ الإقامةِ التي لا نُقْلَةَ فيها؛ ونوعٌ آخرٌ له أيضاً أشخاصُه غير أشخاصِ النوع الآخر، وبيقينٍ نَدري أنّ الشيءَ المُتحرّك من مكانٍ إلى مكان فإنه - وإن جاوز كلَّ مكان يَمُرُّ عليه - فإنّه غيرُ واقفٍ ولا مقيم، هذا لا شكّ فيه، يُعْرَف ذلك بضرورةِ الحسّ، فَصحّ أن الحركةَ معنى، وأنّ السكونَ معنى آخر.

والحركاتُ النقليةُ المكانيةُ تنقسم قسمين لا ثالث لهما، إمّا حركةٌ ضروريةٌ وإمّا اختيارية. فالاختيارية هي فعلُ النفوسِ الحَية من الملائكة والإنس والجنِّ وسائرِ الحيوان كلّه، وهي التي تكون إلى جهاتٍ شَتّى على غيرِ رُتْبَةٍ معلومةِ الأوقات، وكذلك السكونُ الاختياري.

والحركةُ الضرورية تَنْقسم قسمين لا ثالثَ لهما، إمّا طبيعيةٌ وإما قسريةٌ. والاضطرارية هي الحركةُ الكائنةُ ممن ظهرت منه عن غيرِ قصدٍ منه إلينا.

وأمّا الطبيعيةُ فهي حركةُ كلِّ شيءٍ غيرِ حَيٍّ بما بناه الله عليه كحركةِ الماء إلى وَسط المركز، وكحركةِ الأرضِ كذلك، وكحركة الهَواء والنارِ إلى مواضعهما،

وكحركة الأفلاكِ والكواكب دوراً، وكحركةِ عروق الجَسَد النوابِض. والسكونُ الطبيعيُّ هو سكون كلٍّ ما ذكرنا في عُنصره.

وأمّا القسريةُ فهي حركةُ كلِّ شيءٍ دخل عليه ما يُحيلُ حركتَه ـ عن طبيعتِه أو عن اختياره ـ إلى غيرِها، كتحريكِ المرء قهراً، وتحريكِ الماء عُلُوّاً، والحجرِ كذلك، وكتحريكِ النار سَفَلاً والهواءِ كذلك، وكتصعيدِ الهواء الماء... والسّكونُ القسريّ هو توقيفُ الشيءِ في غيرِ عُنْصره أو توقيفُ المختارِ كُرْهاً.

ابن حزم في (الفِصَل) ص 175-179

المحرّك هو المُسَكّن

حَضَرْتُ أبا سليمان يوماً فقيل له: إذا كان للأشياءِ مُحَرِّكٌ أولٌ، فَلِمَ لا يكون لها مُسَكِّنٌ أول، لأنّ الأشياءَ تَسكُن تارةً وتتحركُ تارةً أخرى؟ فقال: الأشياءُ تتحرّك ـ كما قلتَ ـ وتَسْكُن، ومعنى تسكن أنها لا تَتحرّك، فمُحَرِّكُها في الحقيقة هو مُسَكّنُها: لأنه إليه تتحرّكُ إذا تَحرّكت، وبه تَسكُن إذا سكَنت، ولو سكنت لغيره لتحرَّكت بغيرِه، ولو احتاجت في التحريك إلى مُحَرِّكٍ وفي التسكينِ إلى مُسَكِّن غيرِه لكانت إمّا تَألّفُ السكونَ من جهةِ المُسَكِّن أو تألَف الحركةَ من جهة المُحرِّك، فكانت تستمرّ على الحركةِ أو على السكونِ، أو كان المُسَكّن لا يُخَلّيها تتحركُ بالمُحرّك، أو كان المُحرِّك لا يَدَعها تَسْكُن بالمسكِّن، والوحدةُ التي تكرَّر الإيماءُ إليها... تأبى الوصفَ وتمتنع من هذه القسمة، وذلك أنّ المحرِّكَ هو المسكِّنُ، والمسكّنَ هو المحرّك لا لانقسام الواحدِ الأول بين حالَيْن مختلفين، ولكن لانقسامِ الموجودات التي من شأنها الانفعالُ بالحركة مرّةً وبالسكون مرّة...

ثم قال: وعلى أنّ الأشياءَ بنظرٍ آخرَ تنقسم انقساماً آخر، وذلك أنّ منها ما سكونُه طبيعةٌ له، ومنها ما حركته طبيعةٌ له، ومنها ما هو مُهَيّأٌ للسكون في وقتٍ وللتحريكِ في وقتٍ فلا يَتحرّك في وقتِ السّكونِ ولا يَسْكُن في وقت الحركة، فلو أنّ مجموعَ هذا الباب راجعٌ إلى واحدٍ متى تَحرّك شيءٌ فإليه يَتحرّك، ومتى سَكَن

شيء ففيه يسكُن، ومتى لَزِم شيءٌ نهجاً واحداً فله يَلْزَم لكان الخللُ يَدخل، والنّظامُ يزول، والفسادُ يَقع، فإنْ ظَنّ من لا إدراكَ له ولا معقولَ عنده أنّ الخَلَلَ والفسادَ قد وقعا بما نُشاهِد من تغيُّرِ الأمورِ، وتَصرّف الدّهور، وتَلَف الأنفسِ، وزوال النِّهم، وتَنقُّص المرائر، واعتراضِ الآفاتِ والعلل فَلْيَعْلم أنّ هذا ليس من قبيلِ ما كنّا فيه، وذلك أنّ كلَّ مَن أوجبَ الحركةَ العُلوية بالفعلِ أوجب الحركةَ السّفلية بالانفعال.

أبو حيان التوحيدي في (المقابسات) ص 349

حركة الأجرام السماوية

ومَذْهَبُ القومِ القديمُ هو أنّ ههنا مبادىءَ هيَ الأجرامُ السماوية، ومبادىءُ الأجرامِ السماويةِ موجوداتٌ مفارِقة للموادّ، هي المُحَرّكةُ للأجرامِ السماوية، والأجرامُ السماوية تتحرّكُ إليها على جهة الطاعةِ لها، والمَحَبّةِ فيها، والامتثالِ لأمرِها إياها بالحركة، والفَهْمِ عنها، وأنّها إنما خُلِقَت من أجلِ الحركة، وذلك أنّه لما صحّ أن المبادىءَ التي تُحَرّكُ الأجرامَ السماويةَ هي مُفارِقَةٌ للموادّ وأنّها ليست بأجسامٍ، لم يَبْقَ وَجهٌ به يُحرِّك الأجسامَ ما هذا شأنُه إلا من جهة أنّ المُحَرّك أُمِر بالحركة، ولذلك لَزِمَ عندهم أن تكون الأجسامُ السماويةُ حَيّةً ناطقةً تَعْقِلُ ذواتِها وتَعقلُ مبادِئها المُحَرّكةَ لها على جهة الأمرِ لها.

ولما تَقَرَّرَ أنه لا فرقَ بين العلم والمعلوم، إلا أنَّ المعلومَ في مادَّةٍ والعلمَ ليس في مادّة ـ وذلك في (كتاب النّفس) ـ فإذا وُجِدت موجوداتٌ ليست في مادّةٍ وجب أن يكون جَوْهرُها علماً أو عقلاً أو كيف شئتَ أن تُسَمّيها.

وصحَّ عندهم أن هذه المبادىءَ مفارِقةٌ للموادّ من قِبَلِ أنّها التي أفادت الأجرامَ السماويةَ الحركةَ الدائمةَ التي لا يَلْحَقُها فيها كلالٌ ولا تعبٌ، وأن كلَّ ما يُفيد حركةً دائمةً بهذه الصفةِ فإنه ليس جسماً ولا قوةً في جسم، وأن الجسمَ المساويَّ إنما استفاد البقاءَ من قِبَلِ المُفارِقات، وصحَّ عندهم أنّ هذه المبادىءَ

المفارِقة وجودها مرتبطةٌ بمدإٍ أوّلٍ فيها، ولولا ذلك لم يَكن ههنا نظامٌ موجود. . .

وما يظهر أيضاً من كونِ جميع الأفلاكِ تَتَحَرّك الحركةَ اليوميةَ مع أنها تَتَحَرّك بها الحركاتُ التي تَخُصُّها مما صحَّ عندهم أنّ الآمِرَ بهذه الحركةِ هو المبدأُ الأول، وهو الله سبحانه وتعالى، وأنّه أَمَرَ سائرَ المبادىءِ أن تَأْمُر سائرَ الأفلاكِ بسائر الحركاتِ، وأن بهذا الأمر قامت السمواتُ والأرضُ. . . كما قال سبحانه: «وأوحى في كلِّ سماءٍ أَمْرَها».

وهذا التكليفُ والطاعةُ هي الأصلُ في التَّكليفِ والطاعةِ التي وجَبت على الإنسانِ لكونه حيواناً ناطقاً.

وأما ما حكاه ابنُ سينا من صدورِ هذه المبادىءِ بَعْضِها من بعض فهو شيءٌ لا يَعْرِفُه القوم، وإنما الذي عندهم أنَّ لها من المبدإِ الأولِ مقاماتٌ مَعلومةٌ لا يَتمُّ لها وجودٌ إلا بذلك المَقام منه كما قالَ سُبحانه: «وما مِنّا إلا له مقامٌ معلوم»، وأن الارتباطَ الذي بينها هو الذي يوجِب كونَها معلولةً بعضها عن بعض، وجميعُها عن المبدإِ الأول، وأنّه ليس يُفْهَم من الفاعِل والمفعولِ والخالقِ والمخلوقِ في ذلك الوجودِ إلا هذا المَعنى فقط.

ابن رشد في (تهافت التهافت) ص 184-186

السُّكون

السكون عدم الحركة: هو من صفات الأجْسام، فقال المتكلمون: هو أمرٌ وجوديٌّ مضادّ للحركة، وفُسّر بالحصولِ في المكان مطْلقاً. وقيل: هو الحصولُ في المكانِ أكثر من زمانٍ واحدٍ، وبعبارة أخرى الكونُ في الحيّز المسبوقِ بكونٍ آخرَ في ذلك الحيز، فهو من مقولة الأين.

وقالت الحكماءُ: السكون عدم الحركة عما من شأنِه أن يتحرك، . . . والمقصودُ ما من شأنِه الحركة بالنظر إلى ذاته في وقت عدم حركته.

وفي شرح (التجريد): السكون مقابلٌ للحركة، فيقع في المقولات الأربع (الأين والكم والكيف والوضع)، وقال أيضاً: السكون الطبيعي مستندٌ إلى الطبيعة مطلقاً بخلاف الحركة الطبيعية فإنها مستندة إلى الطبيعة بشرط مقارنة أمرٍ غير طبيعي؛ ويعرض البساطة والتركيب في الحركةِ خاصةً ولا يتصوران في السكون.

التهانوي في (الكشاف) 4:49-51

الزمانُ والمكان

الزمان واختلاف المذاهب فيه

الزمان (في اللغة): الوقتُ قليلاً كان أو كثيراً.

(وفي العُرْفِ): خُصِّصَ بستَّةِ أشهر. وفي (المحيط): أجْمَعَ أهلُ اللغةِ على أنّ الزَّمانَ من شَهرين إلى ستّةِ أشْهُر.

وفي حقيقةِ الزَّمان مذاهبُ؛ قال بعضُ قدماءِ الفلاسفة: **إنه جوهرٌ مُجَرّدٌ عن المادّة لا جسمٌ مُقارِنٌ لها، لا يَقْبَل العَدَم لذاته فيكون واجباً بالذات،** إذْ لو عُدِم لكان عَدَمُه بعد وجودِه بَعْدِيةً لا يُجامِع فيها البَعْدُ القَبْلَ، وذلك هو البَعْدية بالزّمان، فمع عَدَمِ الزمانِ زمانٌ فيكون مُحالاً لذاتِه فَيكون واجباً (أي فيكون عَدَمه مُحالاً لذاته فيكون وجودُه واجباً).

ثم إن حَصلت الحركةُ فيه وَوُجِدت لأجزائها نسبةٌ إليه يُسمّى **زماناً**، وإن لم توجَد الحَركةُ فيه يُسَمّى دَهراً. . .

وقال بعضُ الحكماءِ: **إنه الفَلَكُ الأعظمُ لأنه مُحيطٌ بكلِّ الأجسام المُتحرّكة المحتاجةِ إلى مقارَنَةِ الزمان،** كما أن الزمانَ محيطٌ بها أيضاً، وهذا استدلالٌ بموجِبَتَيْن من الشكْلِ الثاني فلا يُنْتِج كما تقرَّر، على أنّ الإحاطةَ المذكورةَ مختلفةُ المعنى فلا يَتّحِدُ الوسطُ أيضاً.

وقيل: **إنه حركةُ الفَلَكِ الأعظم، لأنها غيرُ قارّةٍ كما أنّ الزمانَ غيرُ قارٍّ أيضاً،**

وهذا الاستدلال أيضاً من جنسِ ما قَبْله.

وقال أرسطو: **إنه مقدارُ حَرَكَةِ الفَلَك الأَعْظَم**، وهو المشهور فيما بينهم، وذلك لأنَّ الزمانَ متفاوتٌ زيادةً ونُقصاناً، فهو كَمٌّ، وليس كَمّاً مُنْفَصِلاً لامتناعِ الجوهرِ الفَرْد، فلا يكون مُرَكّباً من آنَاتٍ متتالية، فهو كَمٌّ متَّصلٌ إلا أنّه غيرُ قارٍّ، فهو مقدارٌ لهيأةٍ غيرِ قارّة ـ وهي الحَرَكة ـ ويَمتنِع انقطاعُها للدليلِ المذكورِ في المَذْهب الأول، فتكون الحركةُ مستديرةً لأن المستقيمةَ مُنقطِعة لتناهي الأبعادِ ووجوبِ سكونٍ بين كلِّ حركتيْن، وهي الحركةُ الفَلكيةُ يُقَدّر به كلُّ الحَركاتِ سَرِيعها وبَطيئها، وليس ذلك إلا حَركةُ الفَلَك الأعظم، فهو مقدارٌ لها. . .

وقال المتكلِّمون: **الزمانُ أمرٌ اعتباريٌّ موهومٌ ليس موجوداً إذ لا وجودَ للماضي والمُستقبل، ووجودُ الحاضِر يَسْتلزم وجودَ الجُزْء، مع أن الحكماءَ لا يقولون بوجودِ الحاضر، فلا وجودَ للزمان أصْلاً**، ولأنَّ تَقَدّمَ أجزائِه بعضِها على بعضٍ ليس إلا بالزمانِ فَيَتَسلسل، ولأنه لَوْ وُجِدَ لامتنعَ عَدَمُه بعَدَمِه لِكَونِهِ زمانياً فيلزم وجوبُه مع تركُّبه.

وعَرَّفه الأشاعرةُ بأنّه **مُتَجَدّدٌ مَعلومٌ يُقَدَّر به مُتَجَدّدٌ مُبْهَمٌ لإزالة إبهامه**، كما يقال: آتيك عندَ طلوعِ الشمس، فإنّ طلوعَ الشمسِ معلومٌ ومَجيئه مَوهومٌ، فالزمانُ غيرُ مُتَعَيِّن.

وقال الإمام [فخر الدين] الرازي في (المباحث المُشرقية): **إن الزمانَ كالحركةِ له مَعنَيان: أحدُهما أمرٌ موجودٌ في الخارج غيرُ مُنْقَسِم، هو مطابقٌ للحَركةِ بمَعنى الكون في الوَسط، أي كونُه بين المبدإِ والمُنتهى. وثانيهما أمرٌ مُتَوَهّم لا وجودَ له في الخارج**، فإنه كما أنّ الحركةَ بمَعنى التوسُّطِ تَفعل الحركةَ بمَعنى القَطْع [سُمّي به لكونِه حاصلاً بسببِ قَطْعِ المُتحرِّكةِ المسافةَ من غيرِ سكون] كذلك هذا الأمرُ الذي هُو مطابقٌ لها وغيرُ منقَسِم مثلها يَفعل بسيلانه أمراً مُمتدّاً وَهْمياً هو مِقْدارُ الحركةِ الوَهْمية، فالموجودُ في الخارجِ من الزمانِ هو الذي **يُسَمَّى بآلانِ السَّيال**.

التهانوي في (الكشاف) 3:120-122

الزمان على رأي أفلاطون وأرسطو

حَدُّ الزمانِ حَركةُ الفَلَكِ ومدى ما بين الأَفعال، هذا قولُ المُسلمين.

وحُكِيَ عن **أفلاطون** أنه يرى الزمانَ كوناً في الوَهْم، وحَكَى أرسطو طاليس في كتابِ **السَّماع الطبيعي** أن جميعَ القُدماء كانوا يقولون بسَرمَدية الزمانِ إلا رجلاً واحداً (يَعني أفلاطون)، ورَوَى عنه أفلوطرخس أنه قال: **جوهرُ الزمانِ هو حركةُ السماءِ هذا.**

وبَعضُهم يقول: **إن الزمانَ ليسَ بشيء.**

المَقْدِسي في (البدء والتاريخ) 41:1

الزمان تَعاقُبٌ وتلاحُق

إن الزمانَ أمرٌ لا يوجد إلا بتعاقُبِ أجْزائه وتلاحُق أقسامه، فإذا فَنِيَ منه جزءٌ فالجُزءُ الذي يَحْدُث بعدَه إما أنْ يكون واجبَ الوجودِ لذاته، وإما أن لا يكون، والأولُ باطلٌ، لأنَّ واجبَ الوجود لذاتِه هو الذي لا تكون ماهيتُه قابلةً للعَدَم، وهذا الجزءُ الذي حَدَثَ الآن بعدَ أن كانَ معدوماً كان قابلاً للعَدَمِ فَيَمْتنع كونُه واجِبَ الوجود لذاته، وإذا بَطَلَ هذا وَجَب أن يكون مُمْكِنَ الوجودِ لذاته، وكلّ ما كان كذلك فإنه لا يَلْزم من فرضِ عَدَمِه من حيث هو مُحالٌ، فَلْنَفْرِض أنّ الجزءَ الأولَ من الزمانِ فَنِي ولَم يَحْدُث عَقِبَه جزءٌ آخَرُ من الزمان، فهناك حَصَلَ العَدَمُ بعد الوجود، وليست تلك البَعْدية بالزّمانِ، لأنا فَرَضْنا عَدَم الزمانِ مُطلقاً، فههنا حَصَلَت القَبْلية والبَعْدية من غيرِ اعتبارِ الزّمانِ، فإذا عُقِلَ ذلك فَلْيُعْقَلْ أيضاً حصولُ القَبْليةِ والبَعْدية بين وجودِ الحادثِ وبين عَدَمه لا بالزمانِ أيضاً.

لا شكّ أن الزمانَ عبارةٌ عن أقسامٍ مُتلاحِقةٍ وأجزاءٍ متعاقِبَةٍ، فنقول: كلّ واحدٍ من تلك الأجزاءِ قد حَدَث بعد عَدَمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مُمْكِنٌ لِذاته..

إن مجموعَ الزمانِ مُمْكِنٌ لذاته، وكلُّ مُمكِنٍ لذاتِه فهو مُؤَثِّر، فلمجموعِ

الزمانِ مُؤَثِّر، وذلك المؤثِّر إما مُوجِبٌ أو مُختار، والأول باطلٌ وإلا لدام المعلولُ بدوامِ ذاتِ العِلّة فكان يَلْزم أن يكونَ الزمانُ موجوداً، مستقرَّ الذاتِ، مُبَرَّءاً عن التبدُّل والتّلاحُق، وكلّ ما كان كذلك فهو ليس بزمانٍ، يَنتج: أنه لو كان المُؤَثِّرُ في وجودِ الزمان موجِباً بالذاتِ لَزِم أن لا يكون الزمانُ زماناً، وذلك مُحال. فَيَثبت أنّ المُؤَثِّر في الزمانِ فاعلٌ مختارٌ، والفاعلُ المُختار لا بدّ وأن يَتَقَدّم على فعله، يَنْتج: **أن فاعِلَ الزمانِ مُتقدِّمٌ على وجودِ الزمانِ، وذلك التقدُّمُ ليس بالزّمان وإلا لَزِم أن يكون الزمانُ موجوداً حالَ عَدَمِه، وذلك مُحال. . . .**

إن أجزاءَ الزّمانِ متشابهةٌ، فلو كان جزءٌ منها علَّةً للثاني، لَزِم كونُ الثاني علّةً للأول، ولَزِم كونُ كلٍّ واحدٍ منهما علَّةً لنفسه لِما ثَبَتَ أنّ الأشياءَ المُتساويةَ في الماهيةِ يَجِب أن يكون حُكْمُها في اللوازِم مُتَساوياً.

إن العِلّةَ واجبةُ الحصولِ عند حصولِ المَعْلول، فلو كان الجُزْء الأولُ من الزمانِ عِلّةً للجُزء الثاني منه لَزِم حصولُهما معاً، فحينئذ لا يكون الزّمانُ زماناً، هذا خُلْفٌ.

صريحُ العقلِ حاكمٌ بأَنّ كلَّ أمْرين يُشير العقلُ إليهما فإما أن يكونَ أحدُهما سابقاً على الآخَر أو مَعه أو بَعْدَه، أما أن يكونَ خارجاً عن الأقسامِ الثلاثة فهذا غيرُ معقولٍ. . . فَيَثْبُت أنّ حصولَ القَبْلية والمَعِية والبَعْدية لا يَفْتَقِر البَتّةَ إلى الزمان. . .

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 4:15-18

الزمانُ والحركة

إنَّ الزمانَ لو كان موجوداً لكان إما أن يكونَ مِنْ لواحِق الحَركةِ وإما أن لا يكون كذلك، والقسمان باطلان فكان القولُ بوجوده باطلاً. وإنما قلنا: إنه يَمتنِعُ أن يكونَ من لواحِق الحركةِ لوَجْهَين:

الأول: كان الله تعالى في الأَزَلِ موجوداً، وكان عَدَمُ هذا الشيء الذي حَدَث

في هذا اليومِ حاصلاً في الأزلِ، فقولنا: كان، إشارةٌ إلى الزّمانِ، فهَهنا قد حَصَلَ الزمانُ مع أنه لا حركةَ ولا تَغَيّر، لأنَّ وجودَ اللهِ ـ تعالى ـ مُنَزَّهٌ عن الحَركةِ والتغيُّر...

والثاني: هو أنَّ الحركةَ مفتقِرةٌ في تَقَرُّرُها وتحقُّقِها إلى الزمانِ، لأنّ الحركةَ عبارةٌ عن حدوثِ أمرٍ بَعد أن كانَ بخلافه، وهذه البَعْدية إشارةٌ إلى الزمانِ، فَثَبَت أنّ الحَرَكَة مفتقرةٌ في تحقُّقِها إلى وجودِ الزَّمانِ، ولو كانَ وجُود الزمانِ مُفْتَقِراً إلى تَقَرُّرِ الحركةِ لَزِمَ افتقارُ كلِّ واحدٍ منهما إلى الآخر، وهو دَوْرٌ، والدّوْرُ مُحال.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:17-18

الزمان بين إنكارِ وجودِه وإثباته

للناسِ في الزمان قَولان، **الأولُ**: قولُ من أنْكَر وجودَه، والثاني: قولُ من أثبتَ وجودَه.

أما المُنكِرون لوجوده فقالوا: المَوجوداتُ على قِسْمين، منها ما يكون بقاؤُها بسببِ أفرادِها وتَتالى آحادِها ويُغَيِّرُ كَوْنَها متعاقبةً متتاليةً أن كلَّ واحدٍ منها وُجِد بعد العَدَم، ثم عُدِمَ بعد الوُجود وهذا المفهومُ لا يقتضِي إثباتَ موجودٍ زائدٍ على تلك المَوجودات والعدمات، ومنها ما يكون بقاؤُها بمعنًى كَونِها مستَمِرّةً دائمةً بأعيانها، وهذا المفهومُ أيضاً لا يقتضي إثباتَ موجودٍ زائد.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:9

إن المُثبتين للمُدّة فريقان: منهم من يَدّعي أنّ العِلْمَ بوجوده علمٌ بديهيّ ضروريٌّ غَنيّ عن البيانِ والبرهان، ومنهم من حاول إثباتَه بالبيّنَة والبرهان. أما الفريقُ الأرل فمنهم مُحمد بن زكريا الرازي وقومٌ آخرون.

المصدر المتقدم 5:21

قسمة الزمان

إن صريحَ العَقل حاكمٌ بأنّه يُمكِن قسمةُ الزمانِ إلى السنين، وقسمةُ السنين إلى الشهور، وقسمةُ الشهورِ إلى الأيام، وقسمةُ الأيام إلى الساعاتِ، ويَعلَم بالضرورة أنّ الساعةَ جُزْءٌ من اليوم الذي هو جُزء من الشهرِ الذي هو جُزْء من السنةِ التي هي جزءٌ من المُدّة.

والعِلْمُ بحصولِ هذه التّقديراتِ بعضها أقلُّ من بعض، أو أكثرُ من بعض علْمٌ ضَروري.

ومن المعلوم بالضرورة أنّ المحكومَ عليه بقَبولِ هذه التقسيمات مغايِرٌ للسّوادِ والبياضِ والحَجَرِ والمُثَلّث، وأن ذلك الأمرَ ما لم يكن متحقّقاً في الأعيانِ امتنعَ كونُه مورداً لهذه التقسيمات في الأعيان، فثبت أنَّ العلمَ بوجودِ الزمانِ والمُدّةِ علْمٌ بديهي.

إنّ كلَّ أحدٍ يَعْلم بأن هذه المدّةَ قصيرةٌ وأن تلكَ المُدّةَ طويلةٌ، فإنه يقال: بَقي إلى وقتِ الظُّهر زمانٌ طويل، ثم يُقال بعد ذلك: إنه لم يَبْق من تلك المُدّة إلا القليل. والعلمُ بحصولِ هذه الأحوالِ علمٌ بديهيٌّ، ومتى كان العلمُ بصفةِ الشيءِ بديهياً كان العلمُ بأصلِ وجودِه أوْلَى أن يكونَ بديهياً، فثَبتَ أنّ العلمَ بوجودِ المُدّةِ والزمانِ علمٌ بديهي...

إنا قد نحكم على حركتين بأنّهما ابتدأتا معاً وانقطعتا معاً، ويكون علمُنا بهذه المَعِيّة في الابتداءِ وفي الانقطاعِ علماً ضرورياً، وقد نَقول في حَركتيْن أُخرَيين: إن إحداهُما ابتدأت قبلَ الأخرى وانقطعت قَبْلَها أو بَعْدها، وعِلْمُنا بهذا التقدُّمِ والتّأخرِ علمٌ ضروريٌّ، ثم لا نَعْقِل من هذه المَعيةِ إلا أنّهما حَصلاَ في زمانٍ واحدٍ، ولا نَعقلُ من هذا التقدُّم والتأخُّر إلا أنّ أحَدَهما في الزمانِ السابقِ على زمانِ حدوثِ هذا المتأخِّر، وكلّ ذلك يَدُل على أنّ العلمَ بوجود المُدّةِ والزمانِ علمٌ بديهي...

ولما ثَبت أنّ العلمَ بوجود المُدّةِ والزمانِ علمٌ بديهيٌّ أَوَّليٌّ، نقولُ: هذه المُدّة

لا يجوز أن تكونَ عبارةً عن حركةِ الفَلَك، ولا عبارةً عن صفةٍ من صفاتِ شيء من حركات الفلك.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:24-26

أقوالٌ في ماهية الزمان

الذي ذَهَب إليه أرسطو طاليس وارتضاه المُعْتَبَرون من أتْباعه كأبي نَصر الفارابي وأبي علي ابن سينا: أنه مقدارُ حركةِ الفلك الأعظم.

وقال الشيخُ أبو البركات البَغدادي، صاحبُ (المعتبَر): إنه مقدارُ امتدادِ الوُجود.

وقال قومٌ آخرون: إنه عبارةٌ عن نَفْسِ حركةِ الفَلَك الأعظم.

وقال آخرون: إنه لا معنى للزمانِ إلا مُجَرّدُ التوقيت...

وقال آخرون: كما أن النقطةَ تَفعل بحركتِها الخطَّ فكذلك الآن يَفعل بحركته الزّمان، وكما أن النّقطة إذا فَعَلَت بحركتِها الخطَّ كانت واصلةً لأحدِ قِسْميْ ذلك الخَطِّ بالقِسْم الثاني، وإذا وَقَفت تلك النقطةُ كانت فاصلةً لذلك الخطِّ وقاطعةً له، فكذلك آلان إذا فَعَل بحَركته الزمانَ كان آناً واصلاً، وإذا فُرِضَ حدوثُه في الزمانِ المتّصل كان آناً فاصلاً.

وقالت طائفةٌ عظيمة من قُدماء الحكماء: الزمانُ جوهرٌ أزليٌّ واجبُ الوجودِ لذاتِه ولا تَعَلُّق له في ذاتِه ولا في وجوده لا بالفلكِ ولا بالحركة، وإنما الفَلَكُ بحركتِه يُقَدِّر أجزاءَه كما أن البَنجانة[1] تُقَدِّر بسبب أحوالِها المختلفةِ أجزاءَ الليل والنهار. ثم قالوا: هذا الجوهرُ القائمُ بالنفسِ إن حَصَلَ فيه شيءٌ من الحركاتِ ويُقَدّر امتدادُ دوامِه بسبب تلك الحركاتِ سُمّي زماناً، وأما إن خَلِي عن مقارنةِ الحركاتِ ولم يَحْصل فيه شيءٌ من التغيُّرات فهو المسمّى بالدهر والأزل والسرمد.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:51-52

---

(1) البنجانة والمنجانة آلة لقياس الزمان، وما زال العوام في المغرب يسمون الساعة بالمجانة.

الزمان غَنيٌّ عن الحركة

بيّنا أنّ الزمانَ موجودٌ غَنِيٌّ في ذاتِه وفي وجوده عن الحركة، بل هو حاصلٌ، سواء حَصَلَت الحركةُ أم لا. على هذا التقديرِ نَقول: إنه لا تأثيرَ للحركةِ في وجودِ المُدّةِ والزمان، إنما تأثيرُ الحركةِ في تَقْديرِهما وتَحْديدهما، كما أنّ البنكانات [البنجانات] وسائرَ الآلات قد تُقَدّر مدّةَ اليوم بالأجزاءِ والأبعاضِ، ثم إن البنكان لا تأثيرَ له في تكوينِ اليومِ وإيجاده، وإنما تأثيرُه في تَقْديرِ أجزائه وأبعاضِه، فكذلك ههنا حركةُ الفَلْكِ لا تأثيرَ لها في إيجادِ المُدّةِ وإنما تأثيرُها في تقديرِ المُدّة، وإنما تَقَدّرَت المُدّةُ بالحَركةِ الفَلَكية لا بسائرِ الحركاتِ لأنها أسرعُ الحَركاتِ وأبعَدُها عن الاختلافاتِ، فلا جَرَم جُعِلت هذه الحركةُ مُقَدِّرةً للمُدّة. . .

إن الزمانَ والحركةَ يُقَدَّر كلٌّ واحدٍ منهما بالآخر. . . وذلك لأن الزمانَ ظَرْفٌ والحركةَ مَظروفٌ، ويَجوز تقديرُ كلٍّ واحدٍ منهما بالآخر. . .

من الناس من جَعَلَ المدّةَ اسماً لجَوْهرِ هذا الموجود، وأما الزمانُ فإنّه جعله اسماً للمُدّةِ المتَقَدّرةِ بالحَركة. . .

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:103-104

الزمان والمكان

وأما الزمانُ والمكانُ فإنّ الكلامَ فيهما كثيرٌ قد خاضَ فيه الأوائل، وجادَل فيه أصحابُ الكلامِ الإسلاميون، وهو أظهرُ من أن يُنَشِّف الريقَ ويُضْرَعَ فيه الخَدّ، ولا سيما وقد أحْكَمَ القولَ فيه الحكيمُ (أرسطو) وناقضَ أصحابَ الآراءِ فيهما وبيّنَ فسادَ المذاهِب القديمة، وذكر رأيَ نَفْسه وَرَأْيَ أستاذِه (أفلاطون) في كتابِ «السماع الطبيعي» وكلُّ شيءٍ وُجِد لهذا الحكيمِ فيه كلامٌ فقد شَفَى وكَفَى، وقد فَسَّر كلامَه فُضلاءُ أصحابِه المُفَسِّرين، ونُقِلَ إلى العربية، وهو موجود.

وأنا أذكرُ نصَّ المذاهِب لما تَقْتضيه مسألَتُك في عُرْضِ المسألةِ الأولى،

وأترك الاحتجاجَ لأنه مَسطور. . .

أما الزمانُ فهو مُدّةٌ تَعُدّها حركاتُ الفلك. وأما المكانُ فهو السَّطحُ الذي يَحوز المَحوِيَ والحاوي.

وأما الفَرقُ الذي سألتَه بين الوقتِ والزّمان، والدهرِ والحين، فإنّ الوقتَ قَدْرٌ من الزمانِ مفروضٌ مُمَيَّزٌ من جملته، مشارٌ إليه بعينه، وكذلك الحينُ هو مُدَّةٌ أطولُ من الوقتِ وأفْسَح وأبْعد، وإنما تَقْترِن هاتان اللفظتان بما يُمَيِّزُهما ويَفْصِلها من جُملةِ الزمان الذي هو كلٌّ لَهما، فيقال وَقْت كذا وحين كذا فَيُنْسب إلى حالٍ أو شَخْص أو ما أشبه ذلك.

فإذا أريدَ بهما الإبهامُ لا الإفهامُ قيل: كان كذا أو يكون كذا في حينٍ أو وَقْتٍ فيَعْلَم السامعُ أن المتكلِّم لم يُؤْثِرْ تعيينَ الوقتِ والحينِ، وهما لا مَحالةَ مُعَيّنان مُحَصّلان.

فأما الدهرُ فليسَ من الزمانِ ولا الحينِ ولا الوقتِ في شيءٍ، ولكنه أخَصّ بالأشياءِ التي ليست في زمانٍ ولا مُقَدّرةً بحركاتِ الفلك، لأنها على رُتْبةٍ من الأمورِ الطبيعية، فأقول: نسبةُ الزمانِ إلى الأمورِ الطبيعيةِ كنسبة الدّهرِ إلى الأمورِ غيرِ الطبيعية أعني ما هو فَوق الطبيعة.

وهذه المواضعُ ـ أبقاك الله ـ إذا نَظَر فيها الإنسانُ وعَرَفها حَقَّ معرفتِها تنبَّه على حكمةِ بارئها ومُبْدِئها، وصارت أسباباً مُحْكَمةً ودواعي قويةً إلى التوحيد.

ووراء هذه المواضِع سرائرُ ودقائقُ لا يَبْلُغها العقلُ الإنسانيُّ ولم يَطْمع في إدراكها أحدٌ قطّ، وهناك يَحسُن الاعترافُ بالضّعف البشريّ والعجزِ الإنساني.

فأما هذه المواضعُ التي تكلَّمنا فيها فهي مواضعُ الشّكْرِ له والتحدُّثِ بنعمته والتعجُّبِ من حكمتِهِ والاستدلالِ بها على وجودِه وقُدرتِه وفَيضِه بالخير على بَرِيَّتِه، ومَسْألَتِه الزيادةَ منها والحرصَ على نيلِ أمثالِها بالنظرِ والفَحص، وإدامةَ الرغبةِ إلى واهبها ومُنِيلها بإفاضة أشباهها وأشكالِها مما هو موضوعٌ للبَشر ومُيَسّرٌ لهم، وهُم مندوبون له مَبعوثون عليه، بل أقول: إنه مأخوذٌ على الإنسانِ الكاملِ بالعقل ألاّ

يَقْعُد عن السعي والطّلبِ لتكميلِ نفسِه بالمعارف، ولا يَني ولا يَفْتر مدّة عُمره عن الازديادِ من العلوم التي بها يصيرُ من حزبِ الله الغالبين وأوليائه الفائزين الآمنين الذين لا خوفٌ عليهم ولاهم يحزنون.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 30-32

الفرقُ بين الزمانِ والدّهر والسرمد

ذكر الشيخُ الرئيس في أكثر كُتُبِه أن اعتبارَ أحوالِ التغيّرات مع المُتَغَيِّرات هو **الزمان**، واعتبارَ أحوالِ الأشياءِ الثابتةِ مع الأشياءِ المُتغيّرة هو **الدّهر**، واعتبارَ أحوالِ الأشياءِ الثابتةِ هو **السَّرمد**.

وقال الشيخ في كتاب (عيون الحكمة): «الدهرُ في ذاتِه من السرمد، وهو بالقياسِ إلى الزمان دَهْر»، وأقول: معناه أنّ الدهرَ في ذاتِه شَيْء ثابتٌ غيرُ مُتَغَيّر، إلا أنه إذا نُسِبَ إلى الزّمان الذي هو موجودٌ متغَيّر في ذاته سُمِّيَ دهراً، وهذا تصريحٌ بأن الدهرَ ثابتٌ في نفسه وذاتِه، إلا أنه مع كَونه كذلك فإنه يَقتضي حصولَ هذه النِّسَبِ المتغيرة. . .

إن الأقربَ عندنا في المُدّة والزمانِ هو مَذْهب أفلاطون، وهو أنه موجودٌ قائمٌ بنَفسه مستقلٌّ بذاته، فإنْ اعتَبَرنا نسبةَ ذاتِه إلى ذواتِ الموجوداتِ القائمةِ المُبَرّأة من التغيُّر سَمّيناه **بالسَّرْمد**، وإن اعتبرنا نسبةَ ذاتِه إلى ما قبلَ حصولِ الحركاتِ والتغيُّرات فذلك هو **الدّهر الداهر**، وإن اعتَبرنا نِسبةَ ذاتِه إلى كَوْن المتغيراتِ مُقارنةً له، حاصلةً معه فذاك هو **الزمان**.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:89-91

الآن وموقعه من الزمان

إنه لا بدّ من الاعترافِ بوجودِ شيء يكون حاضراً في الحال، ويَدُلّ عليه وجوهٌ:

الأول: أن الماضيَ والمستقبَلَ كلُّ واحدٍ منهما عَدَمٌ مَحْض فلو كان الحاضرُ أيضاً عدماً مَحضاً لما تَقَرّر الحصولُ والوجودُ أصلاً فكان هذا قولاً بأنه لا وجودَ لشيءٍ من الأشياء، ولا حصولَ لأمرٍ من الأمور، وذلك جَهالَة.

الثاني: أنه لا شكَّ في حصولِ أمورٍ يَحْكم العَقْل عليها بكونها ماضيةً وبكونها مُسْتَقْبَلة، والمعقولُ من الماضي هو الذي كان حاضراً ثم مَضى، والمعقولُ من المستقبَل هو الذي يُتَوَقَّع حضورُه لكنْ لم يَحضُر، فلو كان حضورُه ممتنِعاً لكانت صَيرورتُه - ماضياً ومُستقبلاً أيضاً ممتنعةً، ولَمّا لم يَكُن كذلك عَلِمنا أنه لا بدّ من الاعترافِ بالحالِ الحاضر.

الثالث: أنه لا نزاعَ في أنّا نشاهِد أشياءَ مشاهدةً حقيقيةً ونجد من أنفُسِنا آلاماً ولَذّاتٍ، فهذا الذي نُشاهده إنما نُشاهده في الحالِ، لأنّ الذي مَضَى ولم يَبْق تَمْتَنِع مُشاهَدَتُه، والذي هو مستقبلٌ ولم يَحْضُرْ تَمتنِع أيضاً مشاهدتُه، فعلمنا أن هذهِ الوِجْدانياتِ والمُشاهداتِ إنما حَصَلَت في الحالِ، لا في الماضي ولا في المستقبل.

واعْلَم أنّ القولَ بأنه لا بدّ من الاعتراف بكونِ الحالِ الحاضرِ موجوداً، أَظْهَرُ وأَجْلى من أن يُفْتَقَر فيه إلى بيانٍ وبرُهان، وإنما ذكرنا هذه الوجوهَ مبالغةً في البيان.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:83-84

الأبــــد

الأبدُ دوامُ الوجود في المُستقبل كَمّا أنّ **الأزلَ** دوامُ الوجودُ في الماضي، على ما في (**شرح المطالع**، ص 102)

وفي (الإنسان الكامل 1:103) «اعْلَم أن أبَدَه - تعالى - عينُ أَزَله، وأَزَلَه عينُ أبَدِه، لأنه عبارةٌ عن انقطاعِ الطرفَيْن الإضافيين عنه ليَنفرِدَ بالبقاء لذاتِه، فَسُمِّيَ

تَعَقُّلُ الإضافةِ الأزليةِ عنه ووجودُه قبل تَعَقّل الأوليةِ أزلاً، وسُمّيَ انقطاعُ الإضافة الآخِرية عنه وبقاؤُه بعد تَعَقّلِ الآخِرية أبداً. والأزلُ والأَبَدُ لله تعالى صفتان أظْهَرَتْهُما الإضافةُ الزمانيةُ لِتَعَقّلِ وجوبِ وجوده، وإلا فلا أَزَل ولا أبد؛ كان الله ولم يَكُن معه شيء»

التهانوي في (الكشاف) 90:1

الأزل

الأزَل دوامُ الوجودِ في الماضي، كما أنّ **الأبدَ** دوامُه في المستقبل على ما مَرّ.

وفي (شرح الطوالع): «هو ماهيةٌ تَقتضي اللاّمسبوقيةَ بالغيرِ، وهذا معنى ما قيل: الأَزَلُ نَفْي الأَوّلية».

وقيل: هو استمرارُ الوجودِ في أزمنةٍ مُقَدّرةٍ غيرِ مُتناهية في جانب الماضي.

وقال أهلُ التصَوّف: الأعيانُ الثابتةُ وبَعْضُ الأرواحِ المُجَرّدةِ أَزليةٌ، والفرقُ بين أَزَليتها وأزلية المُبْدِع أنّ أزليةَ المُبْدِع ـ تعالى ـ نَعْتٌ سَلْبي بنَفْي الأَوّلية، بمعنى افتتاحِ الوجودِ عَن العَدَم لأنه عينُ الوجود. وأزليةُ الأعيانِ والأرواحِ دوامُ وجودِها مع دوامِ مُبْدعها مع افتتاحِ الوُجود عن العَدَم لكونه من غيرها.

والأزليّ: ما لا يكون مسبوقاً بالعَدَم.

التهانوي في (الكشاف) 122:1

الأَزَلُ والأَبَد

الأَزَل هو الدّهرُ المتقدِّم الذي لا أولَ له. وأما **الأبدُ** فهو الدهرُ المتأَخِّرُ الذي لا آخرَ له.

وههنا بَحْثٌ وهو أنّ مُسَمّى الأزلِ هل له تَحَقُّقٌ ووجودٌ أمْ لا.

أما الأولُ فهو باطلٌ، لأنّ كلَّ وقتٍ يكون موجوداً في نفسه فله تَعَيُّنٌ وامتيازٌ عَما عَداه، وكلّ ما كان كذلك فهو مُتَأَخِّرٌ عما قَبْله ومتقدِّمٌ على ما بَعده، وكلّ ما كان كذلك فهو ضدّ الأزلِ ولا يَصْدُق عليه كونُه أزلياً.

وأما الثاني فَهُو أيضاً مُشْكِلٌ، لأن مُسمّى الأزلِ إذا لم يَكُنْ له في نفسِه تَحَقّقٌ فذلِك مُحالٌ، لأنه لا بدّ من الاعترافِ بتَحقيقِ اللاأولية إما في وجودِ العالَم أو في عَدَمه.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:105-106

الــدهــــر

هو الزمانُ الطويلُ الأَمَدِ المَمدودُ، وألف سنة ـ كما في القاموس ـ وقالَ الراغبُ: إنه اسمٌ لمدّةِ العالَم من مبدإٍ وجودِه إلى انقضائه يُعَبّر به عن كلّ مُدّةٍ كثيرةٍ، بخلاف الزمانِ فإنه يَقَع على المُدّةِ القليلة والكثيرة.

التهانوي في (الكشاف) 2:274

الدهر والسرمد

هما اسمان لجوهرِ هذا الشيءِ حالَ كونه خالياً من مقارَنَةِ الحادثاتِ والتغيُّرات، فصار المفهومُ منها كالمُضادّ للمفهومِ من الزمان.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:105

المُــــدّة

قد ذكرنا أنها في ذاتها وفي جَوهرها موجودٌ باقٍ دائمٌ مستمرٌّ، إلا أنّ شعورَ العقلِ بها إنما يَحْصُل بسببِ توالي الآنَاتِ الحاضرةِ وتعاقُبِها، فهذا التعاقُب والتوالي يشبه كأن بعضَها مُدَدٌ للبَعض في الوجود، أو يقال كأنّ الزمانَ يَمْتَد بسببِ تعاقُبِها وتَواليها، فلهذا السببِ سُمّيت بالمدة.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:103

النهــار

هو مدّةُ طلوعِ الشمس، والليلُ هو مُدّةُ غروبها. ولما ثَبت أنّ الشمسَ طالعةٌ أبداً على أحدِ نِصْفي الأرضِ وغاربةٌ عن النصف الثاني منها أبداً، إلا أن أحوالَ طلوعِها وغروبِها إلى نِصفي الأرضِ مختلفةٌ بسببِ كونِ الأرضِ كُرةً ـ كان نهارُ كلِّ موضعٍ من الأرض غيرَ نهارِ الموضعِ الآخر، وليلُ كلِّ موضعٍ غيرَ ليلِ الموضع الآخر.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 105:5

الـوقت

هو الجُزءُ المُفْرد الذي عُرِفَ امتيازُه عن غيرِه بسببِ حدوثِ حادثٍ مُعيّنٍ معلومِ الوقوعِ، كقولك: آتيك وقتَ طلوعِ هلالِ شوال، **فالمدّة** اسمٌ لذاتِ هذا الشيءِ، **والزمانُ** اسمٌ له بشرطِ صيرورتِه مقداراً بالحركة، **والوقت** اسمٌ له بشرطِ أن يصيرَ جزءٌ مُعَيّن فيه مُعَرِّفاً لحدوثِ حادثٍ معلومِ الوقوع.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 105-104:5

المكان والخلاء والفضاء

حَدُّ المكانِ ما اعتَمَدَ عليه الجسمُ أو أحاط به أو حَلَّه العَرَض، وهذا ما أراده أرسطوطاليس حيث قال: المكانُ نهايةُ المُحْتَوِي الذي يُماسُّ ما يَحْتوي عليه.

واختلفوا في الخَلاءِ والفَضاء، فقال قوم: العالَمُ لا خَلاء فيه، وإن الهواءَ جِسمٌ منتَشِرٌ بسيط، ويُمْتَحَنُ بالآلةِ التي هي على هيئةِ الرِّطْل في أسفلها نَقْبٌ، فإذا شُدَّ أعلاها لم يَخْرُج الماءُ من أَسْفَلها، وإذا فُتِح سال، فَعُقِل أن الماءَ دَفَعه دافعٌ وهو الهواءُ الداخلُ في الكوز.

وقال آخَرون: لا تَخلو الأجسامُ من خلاء، وهي الفُرَجُ بينَ الأجزاء، واستدلّوا بالماءِ الذي يُصبّ على الأرضِ فيغوصُ فيها.

وفَرَّقَ قومٌ بين الفضاءِ والخَلاء فقالوا: الخَلاءُ هو الفراغُ من الجسمِ، والفَضاءُ هو المُحتَوِي على الخلاءِ بلا نهاية.

ويَزعم قومٌ أن الخلاءَ والفضاءَ شيءٌ واحد.

المَقْدِسي في (البدء والتاريخ) 42:1

حقيقة المكان

نشاهدُ أنّ الجسمَ يَنْتقلُ ويَتَحرك ونَعْلم بالبديهيةِ أنه ينتقل من جهةٍ إلى جهة، ومن جانبٍ إلى جانب. والناسُ يُسَمّون المُنْتَقَلُ عنه والمنتقِلَ إليه تارةً **بالحَيّز**، وتارةً **بالجِهة**، وتارةً **بالمُحاذاة**، وتارةً **بالجَنْب** **وبالجانب** وتارةً **بالمكان**.

وبالجُملة فمكانُ الشيء هو الذي يكون فيه الشيءُ ويُفارِقه بالحركةِ ولا يَسَعه معه غَيْرُه وتتوارد المُتَحَرِّكاتُ عليه على سبيل البَدَل، فهذا القدرُ أمرٌ معلومٌ بالضرورة، ثم نقول: إنَّ هذا الشيءَ إمّا أن يكونَ أمراً يَنْفُذ فيه ذاتُ الجسمِ ويَسْري فيه، وإمّا أن لا يكون كذلك، بل يكون هو السطحُ الباطنُ من الجِسْم الحاوِي المُماسّ للسطحِ الظاهرِ من الجِسم المَحْوي.

والأولُ هو القولُ بأنّ المكانَ هو البُعدُ والفَضاء ـ وهو مذهبُ أفلاطون وأكثرِ العُقلاء ـ والثاني هو القولُ بأنّ المكانَ هو السّطحُ الحاوِي؛ فالمذهبُ المُحَصَّلُ المعقولُ في المكانِ والحَيّز ليس إلاّ هَذان القولان.

فالقائلون بأنّ المكانَ هو البُعدُ والفَضاءُ تارةً يُسمّونه **بالهَيولي** وتارةً يُسَمّونه **بالصُّورة**، وإنما سَمّوه بالهَيولي من حيث إن خاصيةَ الهيولي أن تكونَ ذاتُه باقيةً وتكونَ ذاتُها مورداً للأحوالِ المُتعاقبة والصِّفاتِ المتلاحقة. وههنا هذا الفضاءُ أمرٌ واقفٌ لا يَتغير ولا يتبدّلُ البَتّة، ثم إنه تتوارد عليه الأجسامُ، وهذا الفضاءُ يَقْبَلها، فكان هذا الفضاءُ مشابهاً للهَيولي من هذا الوجه، فلا جَرَم سَمَّوا هذا الفضاءَ بالهَيولي بحسب هذا التأويلِ، وإنما سَمّوه بالصورةِ لأنّ الجوهرَ الجِسمانيّ إنما

امتازَ عن الجواهرِ المُجَرّدة العقليةِ لأجلِ كونه قابِلاً لهذه الأبعادِ الثلاثة، فهذه الأبعادُ الثلاثةُ هي كالجزءِ الصوري لماهية الجِسم. فَلَمّا كانَ هذا الفضاءُ عبارةً عن هذه الأبعادِ المُجَردة الواقعةِ سَمّوه بالصورة، بحسبِ هذا التأويل. فهذا هو التفسيرُ الصحيحُ لما نُقِلَ عَن أفلاطون أنه كان تارةً يقول: المكانُ هو الهَيولي، وتارةً يقول: المكانُ هو الصورة.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:111-112

المكانُ جِرْمٌ والخلاء باطل

والمكان لا يكون البتّةَ إلاّ جِرماً، لا يجوز غيرُ ذلك. وإنّما تركّبَ المكانُ من جِرْم أضيف إلى جِرْم، بمعنى أنَّه لاقى أحدُ سطوحِ المكانِ أحدَ سطوحِ المتَمكّنِ أو بعضَها أو جميعَها على حسبِ تمكُّنِ المتمكِّنِ من المكان.

والمتمكّن مع المكان يَنقسم قسمين: أحدهما أن يكون المتمكّنُ متشكّلاً بشكلِ المكان الذي هُو فيه، وذلك مثل كلِّ شيءٍ مائِع الأجزاءِ أو منثورِها، في كلّ شيءٍ جامدِ الأجزاء أو مجموعها كالماءِ في الخابية فإنّه يتشكّل بشكلِ الخابية حتى لو تَمَثَّلْتَهُ قائماً لرأيتَه في صفةِ الخابية نفسِها، وترى ذلك عياناً إذا جَمد الماء فيها بعد مَيَعانه وانكسرت الخابيةُ، وكالبُرِّ والدقيقِ في الإناء المُربّع أو المثلَّث أو غيرِ ذلك من الأشكالِ، فإنّك ترى كلَّ ذلك أيضاً متشكّلاً بشكلٍ إنائه أو البيتِ الذي هو فيه. . .

والقسمُ الثاني أن يكون المكانُ متشكّلاً بشكلِ المتمكّنِ فيه، وذلك معكوسُ القسِم الذي ذكرنا قَبلُ. . . ويَمُثَّلُ ذلك بجِرْم بيضةٍ أو عودٍ أدخلتَه في ماءٍ فَجَمُد الماءُ حواليه بعد أن كان مائعاً، فإنّك تجدُه متشكّلاً بشكلٍ ما هو فيه أو مُتَصوّرٌ بصورته وهيئته، وكذلك كونُ الحجرِ في الدقيقِ أو البُرّ فإن مكانَه متشكِّلٌ بشكله.

والهواء جِرْمٌ من الأجرام ذو جهاتٍ ستّ، قابلٌ للمتضادّات من الحَرّ والبرد والرطوبة واليُبس، إلاّ أنّه لمّا لم يكن ملوَّناً لم تقع عليه حاسّةُ البَصَر فلم يُرَ. وأنت

تعلم أنه جِرْمٌ بحركتِك يَدَكَ أوالمِرْوحةَ أو إذا عدا بكَ فَرسٌ سريعٌ فإنّك تجدُ جِرما مُلاقياً لك تُحِسُّه حِسّاً قوياً لا يُنْكِره إلاّ جاهلٌ سخيفٌ أو معاند. وكونُ الأجرامِ فيه مُتمكِّنةً وهو مكانٌ لها ككونِ الحيوانِ المائي في الماءِ متى انتقل جِرْمٌ من الأجرام التي في الهواءِ أو الماءِ من المكانِ الذي كان فيه إلى مكانٍ آخر انتقلَ ما كان في مكانه الذي صار إليه من الهواءِ ومن الماء إلى المكانِ الذي خَرَج عنه، والخلاءُ باطلٌ وتفسيرُه مكانٌ لا مُتَمَكِّنَ فيه، إذ المكانُ والمتكِّنُ من بابِ الإضافة، فلا يكون متمكّنٌ إلاّ في مكان، ولا مكانَ إلاّ لمتمكِّنٍ ضرورةً.

ابن حزم في (التقريب لِحَدِّ المنطق)، ضمن رسائل ابن حزم، 4:167-168

— 2 —

الإنْسانُ والعُمران

«إنّ عقولَ الأمم تتوافى على طريقة واحدة ولا تختلف باختلاف البقاع، ولا تتغير بتغير الأزمنة، ولا يَردّها رادّ على الدهور والأحقاب»

مسكويه في كتاب (الحكمة الخالدة)

الإنسان: ماهيتُه وكيفية تركيبه

الإنسانُ مُرَكَّب من جسمٍ مُدْرِكُه البصرُ ونفسٍ مُدْرِكُها البَصيرة، وإليهما أشار بقوله تعالى: ﴿إني خالقٌ بشراً من طينٍ فإذا سَوّيتُه ونَفَخْتُ فيه من روحي فَقَعوا له ساجدين﴾ (الحجر 29)، فالإشارةُ بالروح إلى النفسِ، وإضافتُه ـ تعالى ـ الروحَ إليه تشريفاً له، وعُنِي به النفسُ المذكورةُ في قوله تعالى: ﴿أخرِجوا أَنْفُسكم﴾ (الأنعام 93)، ووجودُ النفسِ في الإنسانِ لا يحتاج أن يُدَلَّ عليه لوضوحِ أمْرِه بل يَتَنّبه الجاحدُ لها والغافلُ عنها بأنها هي التي بحصولِها في الجسمِ تَحْصل الحياةُ والحركةُ والحِسُّ والعِلْمُ والرأيُ والتَّمييز، ويكون الجسمُ متَصرفاً بها وحاملاً ومُسْتَحْسَناً ومستطاباً مُحِبّاً، وبِفَقْدها عَدَمُ هذه الأشياءِ فيَصيرُ جيفةً محتاجاً إلى عُدَّةٍ تَحْمِله، وهي مَحَلّ الأعْراض؛ والروحانيةُ كالجسمِ في كونه مَحلاًّ للأَعراض الجسمانية.

وقد حَثّ اللهُ تعالى على تدبُّر النفسِ والتَّفَكُّرِ فيها، وجعل معرفتَها مقرونةً بمعرفتِه تعالى في قوله: ﴿وفي الأرض آياتٌ للموقنين، وفي أَنْفُسِكم، أفلا تُبصرُون﴾ (الذاريات 20-21)، وقال تعالى: ﴿سَنُريهم آياتِنا في الآفاقِ وفي أَنْفُسِهم حتّى يَتَبَيّن لهم أنّه الحقُّ﴾ (فُصلت 53). . . ورُوي عن النبيّ ﷺ: «أَعْرَفُكم برَبّه أَعْرَفُكم بنَفْسه».

وقال الحكماءُ قد رَكّب اللهُ تعالى الإنسانَ تركيباً محسوساً معقولاً على هيأةِ العالَم وأَوَجد فيه شَبَهَ كلٍّ موجودٍ في العالمِ حتّى قيل: الإنسانُ هو عالَمٌ صغيرٌ ومُخْتَصَرٌ للعالَم الكبير، وذلك ليدلّ به على مَعْرفةِ العالَم فَيَتوصّلَ بهما إلى معرفةِ صانِعِهما، فغايةُ معرفة الإنسان لبارئه ـ تعالى ـ أن يَعرف العالمَ فيَعلمَ أنه موجودٌ

وأنّ له موجداً ليس مثله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 19-21

الإنسان عالمٌ صغير

إن الإنسانَ مجموعٌ مركّبٌ من النفسِ والبدن، وأنه أشرفُ الحيواناتِ وخُلاصةُ المخلوقات، ركّبه اللهُ ـ تعالى ـ في أحسنِ صورةٍ، روحاً وبدناً، وخَصّه بالنُّطْق والعقلِ، سراً وعَلَناً، وزيّن ظاهرَه بالحَواسِّ... وباطنَه بالقُوى... وهَيّأ للنفسِ الناطقةِ الدماغَ وأسكنه أعلى مَحَلٍّ وأَوفَقَ رُتبة، وزيّنه بالفِكْرِ والذِّكْرِ والحِفْظ، وسلّط عليه الجواهرَ العقليةَ لتكون النفسُ أميرَه، والعقلُ وزيرَه، والقُوى جنودَه، والحِسُّ المُشترك مُريدَه، والأعضاءُ خَدَمَه، والبدنُ مَحَلَّ مملكتِه، والحواسُّ يسافرون في جميع الأوقاتِ في عالَمهم، ويَلْتقطون الأخبارَ المُوافقة والمُخالِفة، ويَعرضونها على الحِسِّ المُشترِكِ الذي هو واسطةٌ بين النفسِ والحَواسِّ على بابِ المدينة، وهو يَعْرِضُها على القوةِ العَقلية لتَختار ما يُوافِق وتَطْرَحَ ما يُخالف.

فَمِن هذا الوجه: الإنسانُ عالَمٌ صغيرٌ، ومن حيث إنه يتغذّى ويَنمو ـ قالوا: نبات، ومن حيث إنه يُحِسُّ ويَتحَرّك ـ قالوا: حيوان، ومن حيث إنه يَعْلَم حقائقَ الأشياء ـ قالوا: مَلَك، فصار مَجْمَعاً لهذه المَعاني.

القزويني في (عجائب المخلوقات) ص 339-340

الإنسانُ عالمٌ بذاته

إن الإنسانَ حالَ ما يكون شديدَ الاهتمام بالشَّيءِ يقول: قُلْت كذا وفَعلتُ كذا، وهو في هذه الحالَةِ عالِمٌ بذاته، غافلٌ عن جميع أعضائِه الظاهرةِ والباطنة، والمَعلوم في هذه الحالة هو النَّفْس...

المصدر المتقدم، ص 340

فضلُ الإنسان على سائر الحيوان

للإنسان فضلٌ على الحيواناتِ كلِّها في نَفْسه وجسمه.

أما فَضْلُه في نفسه فبالقوَّةِ المُفكِّرةِ التي بها العقلُ والعلمُ والحكمةُ والتدبيرُ والرأي؛ فإنَّ البهائمَ ـ وإن كانَ كلُّها يُحِسُّ وبَعْضُها يَتَخَيَّلُ ـ فليس لها فكرةٌ ولا رَوِيةٌ ولا استِنباطُ المجهول بالمعلوم ولا تَعرِف عِلَلَ الأشياءِ ولا أسبابَها، وليس في قُوَّتِها تَعَلُّم الصناعاتِ الفكرية، وإنما يَتَعَلَّم بعضُها بعضَ الصناعاتِ المُتَخَيّلةِ، فأقْواها في ذلك الفيلُ والقِرْد.

وأما فضلُه في جسمه فباليدِ العاملةِ واللسانِ الناطقِ وانتصابِ القامةِ الدالِّ على اسْتِيلائه على كلِّ ما أُوجِد في هذا العالم، وقد نَبّه اللهُ ـ تعالى ـ على ذلك بقوله: ﴿لقد خلقنا الإنسانَ في أحسنِ تقويم﴾ (التين 4) وقوله: ﴿وصَوَّرَكُم فأحسَن صُورَكُم﴾ (غافر، 64) ولم يَعْنِ الصورةَ التّخطيطية فقط، بل عناها والصورةَ المعقولة؛ ولتشريفه ـ تعالى ـ إياه بذلك، قال: ﴿ولقد كَرّمنا بني آدَمَ وحَملناهم في البَرِّ والبحر، ورَزَقْناهم من الطيِّباتِ وفَضَّلْناهم على كثيرٍ مِمَّن خَلَقْنا تَفْضيلاً﴾ (الإسراء، 70).

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 25-26

والإنسانُ ـ وإن كان بكونه إنساناً أَفْضلَ موجودٍ ـ فذلك بشرطِ أن يُراعِيَ ما به صارَ إنساناً، وهو العِلْمُ الحَقُّ والعَمَلُ المُحْكَم، فبِقَدْر وجودِ ذلك المَعنى فيه يَفْضُل، ولهذا قيل: «الناسُ أبناءُ ما يُحسنون» أي ما يَعرفون ويعملون من العلومِ والأعمالِ الحَسنة يقال: أحْسَن فلان، إذا عَلِم وعَمِل حسناً.

فأما الإنسانُ من حَيْث ما يتغذّى ويَنْسل فنباتٌ، ومن حيث ما يُحِسُّ ويَتَحَرّكُ فحيوانٌ، ومن حيث الصورةُ التخطيطيةُ فكصورة جدارٍ، وأما فضيلتُه فبالنُّطقِ وقُواه ومُقتضاه.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 27-28

الإنسان الكامل

فأما تفصيلُ أوصافِ الإنسان التامّ فهو أن يكونَ مُتَفَقِّداً لجميع أخلاقه، مُتَيقظاً لجميع معايبه، مُتحرّزاً من دخولِ نَقْصٍ عليه، مستعمِلاً لكل فضيلة، ومُجتهداً في بلوغ الغاية، عاشقاً لصَنْعَة الكمالِ، مُسْتَلِذّاً لمجالِس الأَخْلاق، مُتَنقِّصاً لمذموم العادات، مَعْنِياً بتَهذيبِ نفسِه، غيرَ مُستكْثِرٍ لما يَقتنيه من الفضائل، ومُستعظماً لليَسيرِ من الرذائل، مستصغراً للرُّتبة العليا، مستَحْقراً للغايةِ القُصْوى، يَرى التمامَ دون مَحَلّه، والكمالَ أقلَّ من أوصافه.

فأما الطريقةُ التي تُوَصّلُه إلى الإتمام وتَحْفَظُ عليه الكمالَ فهي أَن يَصْرِفَ عنايتَه إلى النظرِ في العلومِ الحقيقية، ويَجْعلَ غرضَه الإحاطةَ بماهياتِ الأُمورِ المَوْجودة وكشفَ عِلَلِها وأسبابِها وتَفَقُّدَ غاياتها، ولا يَقفُ عند غايةٍ من عِلَّة إلا ورَمى بطَرْفِهِ إلى فوق الغاية، ويَجعلُ شعارَه لَيْلَهُ ونهارَه قراءةَ كُتُبِ الأخلاق وتَصَفُّحَ كُتُبِ السِّيرِ والسياسات، ويأخذُ نفسَه باستعمالِ ما أَمَرَ أهلُ الفَضلِ باستعماله وأشار المتقدّمون من الحكماءِ باعتياده، ويَشْدو أيضاً طَرفاً من أدبِ اللسانِ والبلاغة، ويتحلَّى بشيءٍ من الفصاحةِ والخَطابة، ويَغْشى أبداً مجالسَ أهلِ العلمِ والعِفَّة. . . هذا إن كانَ رَعيةً وسوقَةً، فإن كان مَلِكاً أو رئيساً فينبغي عليه أن يجعلَ مُشاوِريه وحاشيتَه كلَّ من كان معروفاً بالسرية والسَّدادِ، موصوفاً بالآدابِ والوَقار، مُتخَصّصاً بالعلمِ والحكمة، متحقِّقاً بالفَهم والفِطْنة، ويَقربَ مجالسَ أهلِ العِلم ويَبْسُطَهم ويُكْثِرَ مجالستَهم والأُنْسَ بهم، ويَجعل تَفَرّجه وتفكّهه بمذاكرتهم في العلمِ وفنونه، وسياسةِ المُلْك ورسومِه، وأخبارِ الحكماء وأخلاقهم. . .

وينبغي للإنسان التامّ أيضاً أن يَجْعلَ لشهواتِه ولَذّاتِه قانوناً راتباً يَقْصِدُ فيه الاعتدالَ، ويتجنَّب السَّرفَ والإفراط، ويَعْتَمِد من الشهواتِ واللذّاتِ المعتدلَةِ ما كان من الوجوه المرتضاةِ المُستحسَنة. . .

من (مقالة في الأخلاق) منسوبة لابن الهيثم وليحيى بن عدي وهي ضمن كتاب (دراسات ونُصوص في الفلسفة والعلوم) لعبد الرحمن بدوي، ص 137-138

الفطرة الإنسانية

للإنسانِ ـ بما هو إنسان ـ أفعالٌ وهِمَمٌ وسجايا وشِيمٌ قَبل ورودِ الشَّرع، وله بدايةٌ في رأيه، وأوائلُ في عقلِه لا يَحتاج فيها إلى الشَّرعِ، بل إنما تَأتيه الشريعةُ بتأكيدِ ما عنده، والتنبيهِ عليه، فتُثير ما هو كامنٌ فيه، ومَوْجودٌ في فِطْرته قد أَخذه الله ـ تعالى ـ عليه، وسَطّره فيه من بَدْءِ الخَلْق. فكلّ من له غريزةٌ من العقلِ ونصيبٌ من الإنسانيةِ ففيه حَركةٌ إلى الفضائل، وشوقٌ إلى المحاسن لا لشيءٍ آخرَ أكْثرَ من الفضائلِ والمحاسِنِ التي يَقتضيها العقلُ، وتوجِبُها الإنسانية، وإن اقترَن بذلك في بعضِ الأوقاتِ مَحَبّةُ الشكرِ، وطلبُ السُّمعة، والتماسُ أُمورٍ أُخَر.

ولولا أن مَحبّةَ الشكرِ وما يَتبعُه أيضاً جميلٌ وفضيلةٌ لما رُغِّب فيه، ولولا أن الخالقَ ـ تعالى ـ واحدٌ لما تساوت هذه الحالُ بالناس، ولا استجاب أحدٌ لِمَنْ دعا إليها وحَضَّ عليها إذا لم يَجِدْ في نفسه شاهداً لها ومُصَدّقاً بها.

ولَعَمري، إن هذا أوضحُ دليلٍ على توحيدِ الله، تعالى ذِكْرُه وتقدّس اسمُه.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 192

الجَوْهَر الإنسي

وإذا كانَ قِوامُ الجَوهرِ الإنسيّ مُعَلّقاً بانتظامه للقالَبِ والروحِ، ثم كانت النفسُ سمائيةَ السِّنْخ[1] ولهذا ما تَشتاق ـ عند صَفْوتها بالحِكْمةِ الحقيقيةِ والأعمالِ الصالحة ـ إلى العالَمِ العُلْوي، وكان القَلْبُ أَرْضِيَ السِّنْخ ولهذا ما يَشتاق ـ عند تَكَدُّره بالجهالةِ المُغْوِيَةِ والأعمالِ السيئة ـ إلى العالمِ السّفلي، فإذَنْ يَجب علينا أن نَلْتَزِم ما هو خيرٌ مُطْلَقٌ لِنُصْلِحَ به النفسَ لما هو مَشوقُها ونَحْتَرِزَ مما هو شرٌّ مطلقٌ لئلا يَنْجَذب به القالَبُ إلى ما هو مَشوقُه، وأن نعلَمَ أن التزامَنا للحالةِ الثانيةِ هو المَذَلّةُ الأبدية.

---

(1) يقصد بالسنخ : الطبيعة.

إنّ النفسَ إليها الطِّلْبَةُ، والبدنَ بمنزلة المَطِية، وقائدَها نحوَ الخيرِ رفيعُ الهمة، وعملَها الإمعانُ بالعزم الصحيح نحو الغاية، وآفتَها استدبارُها الجِهةَ من أجل التواني في الهمّة، وسببَ آفَتِها الميلُ إلى الراحةِ واللّذة، ونُجْحَها استخلاصُ الجَوهر من شوائب الكدورة، وفضيلتَها أن تُوافِق العقلَ والحكمةَ، وتُخالفَ الهَوى والشهوة، وشيْنَها أن تصدأ بالسهو والغَفْلَة فلا تُمَيِّزُ بين الخمولِ والرِّفعة، ومفتتحَ عمَلِها جمْعُ الهِمّة على تقوية العزيمة، وغايةَ كمالِها أن تَطّلِعَ على الخيرِ بعينِ البصيرة، وتمامُ غَرَضِها الفوزُ بالسعادة في الدنيا والآخرة.

أبوالحسن العامري في (الحكمة الأبدية) لمسكويه، ص 358

الجماعات وأنواعها

الإنسانُ من الأنواع التي لا يُمكن أن يَتِمّ لها الضروريُّ من أمورِها ولا تنال الأفضلَ من أحوالها إلاّ باجتماع جماعاتٍ منها كثيرةٌ في مَسْكَنٍ واحد.

والجماعاتُ الإنسانيةُ منها عُظمى ومنها وُسْطى ومنها صُغْرى. .

والجمـاعةُ العُظمـى هـي جماعةُ أمـمٍ كثيرة تجتمع وتتعاون ، والوُسطى هـي الأُمّة ، والصغرى هي التي تَحوزها المدينة . وهذه الثلاثةُ هي الجماعاتُ الكاملة .

فالمدينةُ هي أولُ مراتبِ الكمالات. وأما الاجتماعات في القرى والمحالّ والسِّكَكِ والبيوتِ فهي الاجتماعاتُ الناقصة، وهذه منها ما هو أنقصُ جدّاً، وهو الاجتماعُ المَنزلي، وهو جزءٌ للاجتماع في السكَّةِ؛ والاجتماعُ في السكّة هو جزءٌ للاجتماع في المَحلّة، وهذا الاجتماع هو جُزْءٌ للاجتماع المدني.

والاجتماعاتُ في المَحالّ والاجتماعاتُ في القرى كلتاهما لأجلِ المدينة، غيرَ أن الفَرْقَ بينهما أن المَحالَّ أجزاءٌ للمدينةِ والقرى خادمةٌ للمدينة .

والجماعةُ المدنية هي جزءٌ للأمة، والأمة تنقسم مُدناً.

والجماعةُ الإنسانية على الإطلاق تنقسم أمماً.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 69-70

احتياجُ الناس بعضِهم لبعض

كلُّ واحدٍ من الناسِ مفطورٌ على أنه محتاجٌ في قِوامِه وفي أن يبلغَ أفضلَ كمالاته إلى أشياءَ كثيرةٍ لا يُمكنه أن يقوم بها كلِّها وحدَه، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كلُّ واحدٍ منهم بشيءٍ مما يحتاج إليه، وكلُّ واحدٍ من كلِّ واحدٍ بهذه الحال، فلذلك لا يُمكن أن يكون الإنسانُ ينالُ الكمالَ ـ الذي لأجله جُعِلَت الفطرةُ الطبيعية ـ إلاّ باجتماعاتِ جماعةٍ كثيرة متعاونينَ يقوم كلُّ واحدٍ لكلِّ واحدٍ ببعض ما يَحتاج إليه في قِوامه، فيجتمعُ مما يقومُ به جملةُ الجماعةِ لكلِّ واحدٍ جميعُ ما يَحتاج إليه في قِوامه وفي أن يَبلغَ الكمال، ولهذا كَثُرت أشخاصُ الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرضِ فَحَدَثت منها الاجتماعاتُ الإنسانيةُ. فمنها الكاملةُ، ومنها غيرُ الكاملة. والكاملةُ ثلاث: عظمى، ووسطى، وصغرى.

فالعظمى اجتماعاتُ الجماعاتِ كُلِّها في المعمورة، والوُسطى اجتماعُ أمةٍ في

جزءٍ من المعمورة، والصُّغرى اجتماعُ أهلِ مدينةٍ في جزء من مَسْكَنِ أمة. وغيرُ الكاملة اجتماعُ أهلِ القريةِ واجتماعُ أهلِ المَحَلَّة، ثم اجتماعٌ في سِكَّة، ثم اجتماعٌ في منزل.

الفارابي في (أهل المدينة الفاضلة) ص 117 ـ 118

الإنسان مدني بالطبع

أيْ هو محتاجٌ إلى مدينةٍ فيها خَلْق كثيرٌ لِتَتِمَّ له السعادةُ الإنسانية. فكلُّ إنسانٍ، بالطَّبع وبالضرورة، يَحتاج إلى غيره، فهو لذلك مُضطرٌّ إلى مصافاةِ الناسِ ومُعاشرتِهم العِشْرةَ الجميلةَ ومَحَبَّتِهم المحبّةَ الصادقةَ لأنهم يُكَمِّلون ذاتَه ويُتَمِّمون إنسانيتَه، وهو أيضاً يفعل بهم مثلَ ذلك.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 29

حاجةُ الإنسان إلى التعاون بالاجتماع

إن الإنسانَ الواحدَ لا يَقْدِر أن يعيشَ وحده إلاّ عيشاً نكداً، لأنه محتاجٌ إلى طيب العيشِ من إحكامِ صنائعَ شتّى، ولا يُمكن الإنسان الواحد أن يَبلغها كلَّها، لأن العمرَ قصيرٌ والصنائعَ كثيرةٌ، فمن أجل هذا اجتمع في كلِّ مدينة أو قرية أناسٌ كثيرون لمعاونة بعضهم بعضاً.

وقد أوجبت الحكمةُ الإلهيةُ والعنايةُ الربّانية بأن يشتغل جماعةٌ منهم بإحكامِ الصنائع، وجماعةٌ في التّجارات، وجماعةٌ بإحكام البنيان، وجماعةٌ بتدبيرِ السياسات، وجماعةٌ بإحكامِ العلومِ وتعليمها، وجماعةٌ بالخدمةِ للجميع والسعي في حوائجهم، لأنَّ مَثَلَهُم في ذلك كمثلِ إخوةٍ من أبٍ واحدٍ في منزلٍ واحد، متعاونين في أمرِ معيشتهم، كلٌّ منهم في وجه منها.

فأما ما اصطلحوا عليه من الكَيلِ والوزنِ والثمنِ والأُجرة، فإنّ ذلك حكمةٌ وسياسةٌ ليكونَ حَثّاً لهم على الاجتهاد في أعمالهم وصنائعهم ومعاوناتهم، حتّى

يَستحقَّ كلٌّ إنسانٍ من الأجرةِ بحَسَبِ اجتهادِه في العمل ونشاطِه في الصَّنائع.

رسائل إخوان الصفا، 1:99-100

الاجتماع والتعاون

ولما كانت هذه الخيراتُ كثيرةً ومَلَكاتُها التي في النفسِ كثيرةٌ، ولم يكن في طاقةِ الإنسانِ الواحدِ القيامُ بجميعها، وَجَب أن يقومَ بجميعها جماعةٌ كثيرةٌ منهم، ولذلك وَجَب أن تكون أشخاصُ الناسِ كثيرةً وأن يَجْتمعوا في زمانٍ واحدٍ على تحصيل هذه السعاداتِ المُشتركةِ ليَكْمُل كلُّ واحدٍ منهم بمعاونةِ الباقين له، فتكون الخيراتُ مُشتركةً والسعادةُ فَوضى بَينهم فيتوزَّعونها حتى يقومَ كلُّ واحدٍ بجزءٍ منها ويتمَّ للجميع، بمعاونة الجميع، الكمالُ الإنسي، وتَحْصلَ لهم السعاداتُ التي شرحناها في (كتاب التَّرتيب)، ولأجلِ ذلك وَجب أن يُحِبَّ الناسُ بعضَهم بعضاً، لأن كلَّ واحد يَرى كمالَ نفسِه عند الآخر، ولولا ذلك ما تَمَّتْ لهذا سعادة، فيكون ـ إذن ـ كُلُّ واحدٍ بمنزلةِ عضوٍ من أعضاءِ البدن، وقوام الإنسانِ بتمام أعضاءِ بَدنه.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 14-15

التعاون والمدنية

قد تبيَّن أن الإنسانَ لا تَتمُّ له الحياةُ بالتَّفَرُّدِ لحاجته إلى المعاونات الكثيرة مما يُعِدُّ له الأغذيةَ الموافِقَة، والأدويةَ، والكِسْوةَ، والمنزلَ، والكِنَّ وغيرَ ذلك من سائرِ الأسبابِ التي بَعضُها ضرورية في المعيشة، وبعضُها نافعة في تَحسينِ العيشِ وتفضيله حتَّى يكون لذيذاً أو جميلاً أو فاضلاً.

ولما كان التعاونُ واجباً بالضرورة، والاجتماعُ الكثيرُ طبيعياً في بقاء الواحدِ، وَجَب لذلك أن يَتمدَّن الناسُ، أي يجتمعوا ويتوزَّعوا الأعمالَ والمِهَنَ ليَتمَّ من الجميعِ هذا الشيءُ المطلوبُ، أعني البقاءَ والحياةَ على أفضلِ ما يمكن.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 346-347

التَفرُّد يُبطل الإنسانِيَةَ

إن اجتماعَ [الناس] بعضِهم مع بعض أمرٌ ضروري لتَعلُّقِ بعضِهم ببعض، ولهذا لَمّا سَمِع عُمَرُ - رضي الله تعالى عنه - قائلاً يقول: اللهمّ أغْنني عن الناس! قال: يا رجل، أراكَ تَسأل الموتَ، قل: اللهم أَغْنني عن شِرار الناس، فالناس لا يَستغني بَعضُهم عن بعض.

وقيل: التفَرُّدُ مكروهٌ إلاّ لثلاثة: سلطانٍ لإنشاءِ تَدبير المملكة، وحكيمٍ لاستنباطِ الحكمة، ومتَنَسّكٍ

لمناجاة ربِّ العِزّة، فإن التفرُّد يُبطِل الإنسانية ولا يُظْهِر من صاحبه فضيلة.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 258

احتياج الناس بعضهم إلى بعض

اعلَم أنه لما صَعُب على كلِّ أحدٍ أن يَحصُلَ لنفسه أدنى ما يحتاج إليه إلاّ بمعاونة عِدَّةِ رجال له - فَلُقمة طعامٍ لو عددنا تَعَبَ مُحَصِّليها من الزرّاع والطحّان والخبّاز وصُنَّاع آلتها لصَعُب حصرُه - احتاج الناس أن يَجتمعوا فرقةً فيتظاهروا، ولأجل ذلك قيل: الإنسانُ مدنيٌّ بالطَّبع، أي لا يُمكنه التفرُّد عن الجماعةِ بعيشه، بل يَفتقر بعضُهم إلى بعض في مصالح الدينِ والدنيا.

لما احتاج الناسُ بعضُهم إلى بعض سَخَّر الله كلَّ واحدٍ من كافّتهم لصناعةٍ ما يتعاطاها، وجَعل بين طبائعِهم وصَنائعهم مناسباتٍ خَفِيةً، واتّفاقاتٍ سماويةً، يُؤْثِر الواحدُ بعدَ الواحدِ حرفةً من الحِرَف يَنشرح صَدْرُه بملابستها، وتُطيعه قُواه لمزاولتها، فإذا جُعِل إليه صناعةٌ أخرى فربما وُجِدَ متبلِّداً أو متبرِّماً بها، وقد سَخّرهم الله - تعالى - لذلك لئلاّ يَختاروا بأجمعهم صناعةً واحدةً فتَبطل الأقواتُ والمعاونات؛ ولولا ذلك لما اختاروا من الأشياءِ إلاّ أحسنَها، ومن البلاد إلاّ أطيبَها، ومن الصناعاتِ إلاّ أنظفَها، ولَتَناجزوا على ذلك، ولكنَّ الله - تعالى - بحكمته جعلَ كلاًّ منهم مُجْبراً في صورة مُخيَّر، فالناس إما راضٍ بصنعةٍ لا يريد

عنها حِوَلاً كالحائك الذي يَرضى بصنعته ويَعيب الحجّامَ، والحجّامِ الذي يَرضى بصنعته ويَعيب الحائكَ، وبهذا انتظم أمرُهم كما قال تعالى: ﴿فتقطَّعوا أَمْرَهُم بينهم زُبُراً، كلُّ حِزْبٍ بما لَدَيْهم فَرِحون﴾ (المؤمنون، 53)، وإما كارِهٌ لها يكابِدُها مع كراهيته إياها كأنه لا يَجد لها بدلاً، وعلى هذا دلَّ قولُه عليه الصلاة والسلام: «كلٌّ مُيَسّرٌ لما خُلِقَ له»، بل صَرّح ـ تعالى ـ بقوله: ﴿نحن قَسَمْنا بينهم معيشَتَهم في الحياةِ الدنيا﴾ (الزخرف، 32).

فالتباين والتفرُّق والاختلاف في نَحوِ هذا الموضِع سببُ الالتئامِ والاجتماعِ والاتّفاقِ كاختلاف صُوَرِ الكتابة وتَبايُنها وتَفَرُّقِها التي لولاها لما حَصَل لها نظام.

حصولُ الفقر وخَوْفُه المُنتِجان للحرْصِ هما الباعثان على الجِدِّ واحتمالِ الكَدِّ، ومنفعةِ الناس، إما باختيارٍ وإما باضْطرار، ولهذا قيل: «رُبَّ ساعٍ لقاعِد»، وهو أنَّ الناسَ لو كُفِيَ كلُّ واحدٍ أَمْرَهُ لأدّى ذلك إلى فسادِ العالِم من حيث إنه لم يَكن أحدٌ يتولّى لغيرِه مهنةً يَعجِز عن القيامِ بمصالِح نفسه كلِّها فيؤدّي ذلك إلى فَقْرِ جميعِهم.

وقد قيل: قيامُ العالَم بالفقرِ أكبرُ من قيامه بالغِنَى، لأنَّ الصناعاتِ القائمةَ بالغِنَى ثلاث: المُلْكُ، والتِّجارةُ، والكتابةُ، وسائرها قائمٌ بالفقر، فلو لم يَكن الفقرُ وخوفُه فمن كان يتولى الحياكةَ والحِجامةَ والدِّباغة والكِناسة؟ ومن كان يَنْقُل الميرةَ والملابسَ من الشرق إلى الغربِ ومن الجنوب إلى الشمال؟

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 262-265

ضرورة الاجتماع الإنساني

. . . ويُعَبِّرُ الحكماءُ عن هذا بقولهم: «الإنسانُ مَدنيٌّ بالطبع»، أي لا بُدَّ له من الاجتماعِ الذي هو المَدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العُمران. وبيانُه أن الله ـ سبحانه ـ خلق الإنسانَ وركَّبه على صورةٍ لا يَصحّ حياتُها وبقاؤُها إلاّ بالغِذاء، وهداه إلى التماسه بفِطْرتِه وبما رَكَّب فيه من القُدرة على تَحصيلِه، إلاّ أن قدرةَ

الواحدِ من البشرِ قاصرةٌ عن تحصيلِ حاجتِه من ذلك الغذاء، غيرُ موفيةٍ له بمادّةِ حياتِه منه. ولو فرضنا منه أقلَّ ما يمكن فرضُه، وهو قوتُ يومٍ من الحِنْطَةِ ـ مثلاً ـ فلا يَحْصُل إلاّ بعلاجٍ كثيرٍ من الطَّحْن والعَجْن والطَّبخ، وكلٌّ واحد من هذه الأعمالِ الثلاثةِ يَحتاج إلى مواعينَ وآلاتٍ لا تتمُّ إلاّ بصناعاتٍ متَعدِّدةٍ من حَدّادٍ ونَجّار وفاخوري. هَبْ أنه يأكله حَبّاً من غيرِ علاج، فهو أيضاً يَحتاج في تحصيله حَباً إلى أعمالٍ أخرى أكثرَ من هذه: من الزراعة والحَصادِ والدِّراسِ الذي يُخرِج الحبَّ من غلافِ السُّنبلِ، ويَحتاج كلُّ واحدٍ من هذه إلى آلاتٍ متَعَدِّدة وصنائعَ كثيرةٍ أكثرَ من الأولى بكثير، ويَستحيل أن توفيَ بذلك كلِّه أو ببعضه قُدْرةُ الواحد، فلا بدَّ من اجتماعِ القُدَرِ الكثيرةِ من أبناءِ جنسِه ليَحْصُلَ القوتُ له ولهم، فيحصلَ بالتعاونِ قَدْرُ الكفاية من الحاجةِ لأكثرَ منهم بأضعاف وكذلك يَحتاج كلُّ واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأَبْناء جنسه ليَحصل القوتُ له ولهم، فيَحصل بالتعاونِ قَدْرُ الكفاية من الحاجة لأكثرَ منهم بأضعاف، وكذلك يَحتاج كلُّ واحدٍ منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناءِ جنسه. . . وما لم يكن هذا التعاونُ فلا يَحْصل له قوتٌ ولا غِذاءٌ ولا تتمُّ حياتُه.

ابن خلدون في (المقدمة) 421:1

حاجة الناس في اجْتماعهم إلى السلطان

ثم إن هذا الاجتماعَ إذا حَصَل للبشر كما قَرَّرناه وتمَّ عُمرانُ العالم به فلا بدَّ من وازعٍ يَرْدع بعضهم عن بعض، لِما في طباعِهم الحيوانيةِ من العُدوان والظلم. وليست آلةُ السلاحِ التي جُعِلت دافعةً لعدوانِ الحيواناتِ العُجْمِ عنهم كافيةً في دفعِ العدوان عنهم، لأنها موجودةٌ لجميعِهم، فلا بدَّ من شيءٍ آخرَ يَدفع عدوانَ بعضِهم عن بعض، ولا يكون من غيرهم لقصورِ جميعِ الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم. فيكون ذلك الوازعُ واحداً منهم، يكون له عليهم الغَلَبَةُ والسلطانُ واليَدُ القاهرةُ، حتى لا يَصَلَ أحدٌ إلى غيرِه بعُدوان، وهذا هو مَعنى **المُلْك**، وقد

تبيَّن لك بهذا أنه خاصّةٌ للإنسانِ طبيعيةٌ ولا بدّ لهم منها. وقد يوجد في بعض الحيواناتِ العُجْم - على ما ذَكره الحكماءُ - كما في النَّحْل والجَراد لِما استُقرِىءَ فيها من الحُكْم والانقيادِ والاتّباعِ لرئيسٍ من أشخاصها مُتَميزٍ عنها في خَلْقِه وجُثمانِه، إلاّ أن ذلك موجودٌ لغيرِ الإنسان بمُقتضى الفطرةِ والهدايةِ لا بمقتضى الفكرةِ والسياسة: «أَعطى كلَّ شَيءٍ خَلْقَه ثم هَدَى».

وتزيد الفلاسفةُ على هذا البرهانِ حيث يُحاولون إثباتَ النبوةِ بالدليلِ العَقلي وأنها خاصّةٌ طبيعيةٌ للإنسان، فَيُقَرّرون هذا البرهانَ إلى غايته وأنه لا بدَّ للبشرِ من الحُكْمِ الوازع، ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكمُ يكون بشرعٍ مفروضٍ من عند الله يأتي به واحدٌ من البشر، وأنه لا بدَّ أن يكون متَميّزاً عنهم بما يودِعُ اللهُ فيه من خواصِّ هدايتِه ليَقع التّسليمُ له، والقَبولُ منه، حتى يتمَّ الحكمُ فيهم وعليهم من غيرِ إنكارٍ ولا تزييف.

وهذه القضيةُ للحكماء غير برهانيةٍ كما تراه، إذ الوجودُ وحياةُ البشر قد تَتمُّ من دون ذلك بما يَفرضه الحاكمُ بنفسِه أو بالعَصبيةِ التي يَقتدر بها على قَهرِهم وحَملهم على جادَّتِه. فأَهلُ الكتاب والمتَّبِعون للأنبياءِ قليلون بالنسبة إلى المجوسِ الذين ليس لهم كتاب[1]، فإنهم أكثرُ أهلِ العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدّولُ والآثارُ فضلاً عن الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المُنحرفةِ في الشمالِ والجنوب، بخلافِ حياةِ البشرِ فوضى دون وازعٍ لهم البتَّة، فإنه يمتنع. وبهذا يتبين لك غَلَطُهم في وجوبِ النبوّات وأنه ليس بعقليٍ وإنما مُدْرَكُه الشرعُ كما هو مذهبُ السَّلَف من الأمة.

ابن خلدون في (المقدمة) 1:422-423

(1) يُقصد بالمجوس عامة عَبدةِ النار. بما في ذلك شعوب أوروبا الشمالية الذين أطلق عليهم مؤرخو الأندلس اسم المجوس عقب هجومهم على الأندلس مع أنهم لم يكونوا يعبدون النار بل يضرمونها ويتحلقون حولها. والمجوس بالتخصيص هم أهل فارس القدماء. .

قولٌ في اختلاف الناس

سَمِعْت آبا إسحاق الصابي الكاتب يقول لأبي الخَطَّاب الصابي:

اعْلَم أنّ المذاهِبَ والمقالاتِ والنِّحَلَ والآراءَ وجميعَ ما اختلَف الناسُ فيه وعليهِ، كدائرةٍ في العَقلِ، فمتى فُرِضَ فيها قولٌ وجُعِلَ مبدأً للأقوالِ انتُهِيَ منه إلى آخِرِ ما يُمْكن أن يُقال، فليس من قولٍ إلاّ وقد قيل أو يُقال، وليس من فِعْلٍ إلا وقَد فُعِلَ أو سيُفعل، وليس من شيء إلا وقد عُلِمَ أو يُعْلَم، وهكذا في الظنِّ والرأي وغيرِ ذلك.

أبو حيان التَّوحيدي في (المقابسات) ص 92

معنى التفاوت بين الناس

فأما قولهم: «لا يَزال الناسُ بخيرٍ ما تفاوتوا فإن تَساووا هَلكوا» فإنهم لم يَذهبوا فيه إلى التفاوتِ في العَدْل الذي يُساوي بينهم في التعايش، وإنما ذهبوا فيه إلى الأمورِ التي يَتمُّ بها التمدُّن والاجتماع.

وقيل: إن الإنسانَ مدنيٌّ بالطبع، فإذا تساوى الناسُ في الاستغناءِ هَلَكت المَدنيةُ وبَطَلَ الاجتماع.

وقد تَبَيَّن أن اختلافَ الناسِ في الأعمالِ وانفرادَ كلٍّ واحدٍ منهم بعملٍ هو الذي يُحْدِث نظامَ الكُلِّ ويُتِمُّ المَدَنيةَ، ومثالُ ذلك الكتابةُ التي كُلِّيَتُها تَتمُّ باختلافِ الحُروفِ في هيأتها وأشكالِها وأوضاعِ بعضها عند بعض، فإنَّ هذا الاختلافَ هو الذي يُقوّم ذاتَ الكتابة التي هي كلِّيةٌ، ولو استوت الحروفُ لبَطلت الكتابة.

مِسكويه في (الهوامل والشّوامل) ص 87-88

التفاوت بين الفئات الاجتماعية

... فقد عَلِمَ ذَوو العقولِ أن الناسَ لوكانوا جميعاً ملوكاً لتفانَوا عن

آخرهم، ولو كانوا كلُّهم سوقةً لهَلكوا عياناً بأسرهم، كما أنهم لو استَوَوا في الغِنَى لما مَهَنَ أحدٌ لأَحدٍ ولا رَفَد حميمٌ حميماً، ولو استووا في الفقرِ لماتوا ضُرّاً، وهَلكوا بؤساً.

فلما كان التحاسدُ من أطباعِهم، والتباهي من سَوْسهم وفي أصل جَوهرهم، كان اختلافُ أقدارهم وتفاوتُ أحوالهم سببَ بقائهم وعلَّةً لقناعتهم، فَذو المالِ الغُفْلِ من العقل، المُعَطَّلِ من الأدب، المُدْرِكِ حظَّه من الدنيا بأهونِ سَعْيٍ، إذا تأملَ حالَ العاقلِ المحروم، وأكدارَ الحُوَّل القُلَّبِ ظَنَّ، بل أيقن، أن المالَ الذي وَجَده [خَيرٌ] من العقلِ الذي عَدِمه، وذو الأدب المُعْدم إذا تَفقَّد حالَ المُثري الجاهلِ، لم يشكّ في أنه فُضِّل عليه وقُدِّم دونه، وذو الصناعةِ التي تَعود عليه بما يُمْسِك رَمَقَه، لا يَغبِط ذا السلطان العريض، ولا ذا المُلْكِ المديد، وكلُّ ذلك من دلائلِ الحكمة، وشواهدِ لطف التدبير، وأماراتِ الرحمة والرأفة.

ابن سينا في رسالة (السياسة المدنية)، من كتاب (المذهب التربوي عند ابن سينا) ص 233-234

الأمة

الأمة تُطْلَق على الجماعةِ من أيِّ جنسٍ، ولهذا قالوا: الأُمّة جمعٌ لَهُم جامعٌ من دين أو زمانٍ أو مكانٍ أو غير ذلك. وتُطْلَق تارةً على كلٍّ من بُعِث إليهم نبيٌّ، ويسمّون أمةَ الدعوة، وأخرى على المؤمنين به، وهم **أمةُ الإجابة**...

التهانوي في (الكشاف) 131:1

تمايز الأمم

والأمةُ تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين: بالخِلَقِ الطبيعية والشِّيم الطبيعية، وبشيءٍ ثالثٍ وَضْعي وله مَدخلٌ ما في الأشياء الطبيعية، وهو اللسان، أعني اللغةَ التي بها تكون العبارة.

فمن الأمم ما هي كبار ومنها ما هي صغار.

والسببُ الطبيعيُّ الأول في اختلافِ الأمم في هذه الأمور أشياء: **أحدُها** اختلافُ أجزاءِ الأجسامِ السماوية التي تُسامتهم من الكُرة الأولى، ثم من كرةِ الكواكبِ الثابتة، ثم اختلافُ أوضاعِ الأُكَرِ المائلةِ من أجزاءِ الأرض وما يَعْرِض لها من القُربِ والبعد. ويَتبع ذلك اختلافُ أجزاءِ الأرضِ التي هي مساكنُ الأمم، فإن هذا الاختلافَ إنما يَتْبَع مِن أوّلِ الأمر اختلافَ ما يُسامتها من أجزاءِ الكرة الأولى، ثُمّ اختلافُ ما يُسامتها من الكواكبِ الثابتة، ثم اختلافُ أوضاعِ الأُكَرِ المائلة.

ويَتْبع اختلافَ أجزاءِ الأرض اختلافُ البُخارات التي تتصاعد من الأرضِ، وكلُّ بُخارٍ حادثٍ من أرضٍ فإنه يكون مُشاكِلاً لتلك الأرض. ويتبع اختلافَ البخارِ اختلافُ الهواءِ واختلافُ المياه من قِبَلِ أنّ في كلِّ بلدٍ إنما تتكوّن من البُخارات التي تحت أرضِ ذلك البلد. وهواءُ كلِّ بلدٍ مختلطٌ بالبخارِ الذي يَتصاعد إليه من الأرض... ويَتبع هذه اختلافُ النبات واختلافُ أنواعِ الحيوان غيرِ الناطق فتختلف أغذيةُ الأمم.

ويَتْبع اختلافَ أغذيتها اختلافُ الموادّ والزرعِ التي منها يَتكوّن الناس الذين يَخْلُفون الماضين. ويَتبع ذلك اختلافُ الخِلَقِ واختلافُ الشِّيمِ الطبيعية، وأيضاً فإن اختلافَ ما يُسامِت رؤوسهم من أجزاءِ السماء يكون أيضاً سبباً-لاختلاف الخِلَقِ والشيمِ بغيرِ الجهة التي ذكرت. وكذلك اختلافُ الهواءِ أيضاً يكون سبباً لاختلاف الخِلَقِ والشيم بغير الجهة التي ذكرت.

ثم يَحدث من تعاونِ هذه الاختلافاتِ واختلاطِها امتزاجاتٌ مختلفةٌ تختلف بها خِلَقُ الأُمم وشِيَمهم.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 70-71

ضروب اختلاف الأمم والأجناس

من الناس من قَسَّم أهلَ العالَمِ بحسب الأقاليمِ السبعة، وأعطى كلَّ إقليمٍ حَظّه من اختلافِ الطّبائِع والأنفسِ التي تَدُلُّ عليها الألوانُ والألْسُن.

ومنهم مَن قَسَّمهم بحسبِ الأقطارِ الأربعةِ التي هي: الشرقُ والغربُ والجنوبُ والشمال، ووفَّر على كلِّ قُطرٍ حَظَّه من اختلافِ الطبائع وتَبايُنِ الشرائع[1].

ومنهم من قَسَّمهم بحَسبِ الأمم فقال: كبارُ الأمم أربعةٌ: العربُ والعَجمُ والروم والهند، ثم زاوج بينَ أُمّةٍ وأمةٍ، فذكر أنّ العربَ والهندَ يتقاربان على مذهبٍ واحدٍ، وأكثرُ مَيلهم إلى تقريرِ خواصّ الأشياء، والحُكْمِ بأحكامِ الماهيات والحَقائقِ، واستعمالِ الأمورِ الروحانية؛ والرومُ والعَجَم يتقاربان على مذهبٍ واحد، وأكثرُ مَيْلِهم إلى تقريرِ طبائِع الأشياء والحُكْمِ بأحكامِ الكَيْفيات والكَمّيات، واستعمالِ الأمورِ الجسمانية.

ومنهم من قَسّمهم بحسبِ الآراءِ والمذاهب... وهم منقسمون بالقسمةِ الصحيحةِ الأولى إلى أَهْلِ الديانات والمِلَلِ، وأهلِ الأهواءِ والنِّحَل؛ فأربابُ الديانات مطلقاً مثل المَجوس واليَهود والنصارى والمسلمين. وأهل الأهواء والآراء مثل الفلاسفةِ والدّهريةِ والصابئةِ وعَبَدَةِ الكواكبِ والأوثانِ والبراهمة.

ويَفترق كل منهم فِرَقاً، فأهلُ الأهواء ليست تَنضبط مقالاتُهم في عددٍ معلوم، وأهلُ الدياناتِ قد انحصرت مذاهبُهم بحُكمِ الخبَرِ الوارِدِ فيها، فافترقت المجوسُ على سبعين فرقة، واليهودُ على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، والمسلمون على ثلاثٍ وسبعين فرقة.

الشهرستاني في (الملل والنحل) ص 1-2

---

(1) يُلاحظ هنا أن ما يقوله الشهرستاني يفسّر كلام الفارابي الوارد في النص السابق الذي يشوبه بعض الغموض، وتأثير الفلسفة اليونانية فيه ظاهر.

الأمم السبع القديمة

إن جميعَ الناسِ في مشارقِ الأرض ومغارِبها وجنوبِها وشمالها ـ وإن كانوا نوعاً واحداً ـ فإنهم يَتَميّزون بثلاثةِ أشياء: الأخلاقِ والصُّوَرِ واللغات.

وزعم من عُنِيَ بأخبارِ الأمم وبَحَث في سِيَرِ الأجيال، وفَحَص عن طبقاتِ القرون، أن الناسَ كانوا في سالِف الدهور وقبلَ تَشَعُّبِ القبائلِ وافتراقِ اللغاتِ سبعَ أمم.

فالأمة الأولى: **الفُرْس**، وكانت مساكنها في وسط المعمور...

والأمةُ الثانية: **الكلدانيون**، وهم السريانيون والبابليون، وكانوا شعوباً منهم الكربانيون والآشوريون والأرمنيون والجرامقة ـ وهم أهل الموصل ـ والنّبط ـ وهم أهلُ سوادِ العراق. وكانت بلادُهم في وسطِ المعمور أيضاً وهي: العراقُ والجزيرةُ التي بين دَجْلة والفُرات المعروفةُ بديارِ ربيعة، ومصرُ، والشامُ، وجزيرةُ العرب اليومَ التي هي الحجازُ، ونَجْد، وتِهامة، والغور، واليمن كلُّها ما بين زَبيد وصَنْعاء، وعَدَن، والعروض، والشِّحْر، وحَضْرَموت، وعُمّان، وغير ذلك من بلادِ العرب، كانت البلادُ كلُّها مملكةً واحدةً، ملكُها واحد، ولسانُها واحد سرياني، وهو اللسان القديم...

والأمة الثالثة: **اليونانيون والروم والإفرنجة والجلالقة وبرجان وصقالبة والروس والبلغر واللار** وغيرهم من الأُمم... كانت مملكتُهم واحدة ولغتهُم واحدة.

والأمة الرابعة: **القِبْط**، وهم أهلُ مصر، وأهلُ الجنوب ـ وهم أصنافُ السّودانِ من الحبشة والنوبة والزنج وغيرهم ـ، وأهلُ المغرب ـ وهم البرابر ومن اتَّصَلَ بهم، إلى بحر أُقيانس المغربي المحيط ـ لغتُهم واحدة ومَلِكُهم واحد.

والأَمّةُ الخامسةُ: **أجناسُ التُّرْك**...

والإمّة السادسةُ: **الهِند والسِّند** ومن اتَّصل بهم...

والأمةُ السابعة: **الصين** ومن اتَّصل بهم من سكّان بلادِ عامور بن يافث بن نوح.

فهذه الأُمم السبعُ كانت مُحيطةً بجميعِ البشر، وكانوا جميعاً صابئةً يَعْبدون الأصنامَ تمثيلاً بالجواهر العُلْوِية والأشخاصِ الفَلَكية من الكواكبِ السبعة وغيرِها، ثم افترقت هذه الأممُ السّبعُ وتَشَعَّبت لغاتُهم وتباينت أديانهم.

قال صاعد: وَجَدنا هذه الأممَ على كثرة فِرَقهم وتَخالُفِ مذاهِبِهم طبقتين: فطبقةٌ عُنِيَت بالعلمِ فَظَهرت منها ضروبُ العلوم، وصَدَرت عنها فنونُ المعارف، وطبقةٌ لم تُعْنَ بالعلِم عنايةً يُسْتَحَقّ منها اسمُه وتُعَدُّ بها من أهله، فلم يُنْقَل عنها فائدةُ حكمةٍ ولا دُوِّنَت لها نتيجةُ فِكْرة.

فأما الطبقةُ التي عُنِيَت بالعلوم فثماني أمم: الهندُ والفرس والكلدانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب والعبرانيون.

وأما الطبقة التي لم تُعْنَ بالعلوم فهي بقيةُ الأممِ بعدَ مَنْ ذكرنا كالصين، ويأجوج ومأجوج، والتُّرك... والخزر... واللار والصقالبة والبلغر والروس..: والبرابر، وأصنافِ السودانِ من الحَبشةِ والنوبة والزنج وغانة وغيرهم.

القاضي صاعد في (طبقات الأمم) ص 33-40

تَبدُّل الأحوال في الأمم

ومن الغَلَط الخفيِّ في التاريخ الذهولُ عن تَبَدّلِ الأحوالِ في الأمم والأجيالِ بتَبَدُّلِ الأعصارِ ومُرورِ الأيام، وهو داءٌ دَوِيٌّ شديدُ الخَفاء، إذ لا يقع إلاّ بعدَ أحقابٍ متطاولة فلا يكاد يَتفطّن له إلاّ الآحادُ من أهل الخليقة، وذلك أنَّ أحوالَ العالَمِ والأُمَمِ وعوائدَهم ونِحَلَهم لا تدوم على وتيرةٍ واحدةٍ ومنهاجٍ مُستقِرٍّ، إنما هو اختلافٌ على الأيامِ والأزمنةِ، وانتقالٌ من حالٍ إلى حال.

وكما يكون ذلك في الأشخاصِ والأوقاتِ والأمصار، فكذلك يقع في الآفاقِ

والأقطارِ والأزمنةِ والدُّوَل ﴿سُنَّةَ اللهِ التي قَدْ خَلَت في عباده﴾ (غافر، 84).

والسببُ الشائعُ في تَبدُّل الأحوالِ والعوائدِ أنَّ عوائدَ كلِّ جيلٍ تابعةٌ لعوائدِ سُلطانه كما يُقال في الأمثالِ الحِكْمية: «الناسُ على دين المَلِكِ»، وأهلُ المُلْكِ والسلطانِ إذا استَوْلَوا على الدولةِ والأمرِ فلا بُدَّ وأن يَفزعوا إلى عوائدِ مَن قَبْلَهم ويأخذوا الكثيرَ منها ولا يَغْفلوا عوائدَ جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائدِ الدولةِ بعضُ المخالفةِ لعوائدِ الجيل الأول، فإذا جاءت دولةٌ أُخرى من بَعْدهم ومَزَجت من عوائدهم وعوائِدها خالفت أيضاً بعضَ الشّيءِ، وكانت للأولى أشدَّ مُخالفة، ثم لا يزال التدرُّج في المخالفةِ حتى يَنتهيَ إلى المباينة بالجُملة، فما دامت الأُمَم والأجيالُ تَتَعاقب في المُلْكِ والسلطانِ لا تزال المخالفةُ في العوائدِ والأحوالِ واقعة.

والقياسُ والمحاكاةُ للإنسان طبيعةٌ معروفةٌ، من الغَلَطِ غيرُ مأمونةٍ، تُخرجه من الذهولِ والغَفلة عن قَصْده وتَعوج به عن مرامه، فربما يَسمع السامعُ كثيراً من أخبارِ الماضين ولا يَتَفطّنُ لما وقع من تغيُّرِ الأحوالِ وانقلابها، فَيُجريها لأولِ وَهْلَة على ما عَرَف ويَقيسها بما شَهِد، وقد يكون الفرقُ بينهما كثيراً، فيقع في مهواةٍ من الغَلط.

ابن خلدون في (المقدمة) 1:399-401

اقتداء الغالب بالمغلوب من الأمم

إن المغلوبَ مولَعٌ أبداً بالاقتداءِ بالغالِب في شعارِه وزِيِّه ونِحْلَتِه وسائِر أحوالِه وعوائده، والسببُ في ذلك أنَّ النفسَ أبداً تعتقدُ الكمالَ فيمن غَلَبها وانقادت إليه، إمّا لِنَظَرِه بالكمالِ بما وَقَر عندها من تَعظيمه، أو لما تُغالِط به من أنَّ انقيادُها ليس لغَلَبٍ طبيعيّ إنما هو لكمالِ الغالب، فإذا غالطت بذلك واتَّصل لها حَصَل اعتقاداً فانتحلت جميعَ مذاهبِ الغالب وتَشَبَّهَت به، وذلك هو الاقتداءُ، أو لما تراه ـ والله أعلم ـ من أنَّ غَلَبَ الغالبِ لها ليس بعصبيةٍ ولا قوةِ بأس، وإنما هو

بما انتحله من العوائدِ والمذاهب، تُغالط أيضاً بذلك عن الغَلَب، وهذا راجعٌ للأَوَّل، ولذلك ترى المغلوبَ يَتَشَبّه أبداً بالغالبِ في مَلْبَسه ومَرْكَبِه وسلاحِه في اتّخاذها وأَشكالها، بل وفي سائرِ أحواله.

ابن خلدون في (المقدمة) 450:2

الأمةُ إذا غُلِبَت أسرعَ إليها الفناء

إن الأمةَ إذا غُلِبَت وصارت في مِلْكِ غيرها أسرع إليها الفَناء، والسبب في ذلك ـ والله أعلم ـ ما يَحصل في النفوسِ من التكاسُلِ إذا مُلِكَ أمرُها عليها وصارت بالاستعبادِ آلةً لسواها وعالةً عليهم، فَيَقْصُر الأملُ ويَضْعُف التناسل؛ والاعتمارُ إنما هو عن جِدّة الأملِ وما يَحدُث عنه من النشاطِ في القُوى الحيوانية، فإذا ذَهب الأملُ بالتكاسلِ وذهب ما يَدعو إليه من الأحوالِ وكانت العصبيةُ ذاهبةً بالغَلَب الحاصلِ عليهم تَناقَص عمرانُهم وتلاشت مكاسبُهم ومساعيهم، وعَجزوا عن المدافعة عن أنفسِهم الغَلَب من شوكتهم فأصبحوا مُغلَّبين لكل مُتَغَلِّب وطُعْمَةً لكلِّ آكل، وسواء كانوا حَصلوا على غايتهم من المُلْك أو لَم يَحصلوا.

وفيه ـ والله أعلم ـ سرٌّ آخر، وهو أنَّ الإنسانَ رئيسٌ بطبعه بمقتضَى الاستخلافِ الذي خُلِق له، والرئيسُ إذا غُلِبَ على رياسته وكُبِح عن غاية عِزِّه تكاسلَ حتّى عن شِبَع بَطنه وَرَيِّ كَبده، وهذا موجودٌ في أخلاق الأناسي، ولقد يُقال مِثْلُه في الحيواناتِ المُفترسةِ وأنَّها لا تُسافد إذا كانت في مَلَكةِ الآدميين، فلا يَزال هذا القبيلُ المملوكُ عليه أَمْرُه في تناقصٍ واضمحلالٍ إلى أن يَأْخُذَهم الفناءُ، والبقاء لله.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:451-452

انتظام أحوال الناس

إن ما به تَصْلحُ الدنيا حتى تصيرَ أحوالُها منتظمةً وأمورُها مُلْتئمةً سِتّةُ أشياء في قواعدها وإن تَفَرَّعت، وهي: **دينٌ مُتَّبع، وسلطانٌ قاهر، وعَدْلٌ شامل، وأمنٌ**

عام، وخِصْبٌ دائم، وأَملٌ فَسيح.

فأما القاعدة الأولى وهي الدينُ المتَّبَعُ، فلأنه يَصْرِف النفوسَ عن شهواتِها، ويَعْطِف القلوبَ عن إرادتها حتى يصيرَ قاهراً للسرائر، زاجراً للضمائر، رقيباً على النفوسِ في خَلَواتها، نَصوحاً لها في مُلِمّاتِها.

وأما القاعدةُ الثانية، فهي سلطانٌ قاهرٌ تتألَّف برهبته الأهواءُ المُختلفةُ، وتَجتمع بهيبتِه القلوبُ المتفَرِّقةُ، وتَنْكَفُّ بسطوته الأيدي المتغالبةُ، وتَنْقمِع من خَوفه النفوسُ المتعاديةُ، لأنَّ في طباعِ الناس من حُبِّ المغالبةِ والمُنافسة على ما آثروه، والقهرِ لمن عاندوه ما لا يَنْفكّون عنه إلاّ بمانعٍ قوي...

وأما القاعدة الثالثة فهي عدلٌ شاملٌ يَدعو إلى الأُلْفَة ويَبعث على الطاعة، وتَعْمر به البلاد، وتَنمو به الأموال، ويَكثُر معه النَّسلُ، ويأمَنُ به السلطان.

وليس شيءٌ أسرعَ في خرابِ الأرض، ولا أفسدَ لضمائرِ الخَلْقِ من الجَوْر، لأنه ليس يَقف عند حدّ، ولا يَنْتهي إلى غاية، ولكلِّ جُزءٍ منه قسطٌ من الفساد حتى يستكمل.

وأما القاعدةُ الرابعة، فهي أَمْنٌ عامّ تَطْمئن إليه النفوس، وتَنْتشر فيه الهِمَم، ويَسْكُن فيه البَرِيء، ويأنَسُ به الضَّعيف، فليس لخائفٍ راحةٌ، ولا لحاذرٍ طمأنينة...

وأما القاعدةُ الخامسة، فهي خِصْبٌ دارٌ تتَّسع النفوسُ به في الأحوال، ويَشترك فيه ذَوو الإكثار والإملال، فَيَقلُّ في الناس الحسدُ، وينتفي عنهم تباغضُ العَدَم، وتتَّسع النفوسُ في التوسّع، وتكثر المؤاساةُ والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصلاحِ الدُّنيا وانتظامِ أحْوالها، ولأنَّ الخِصْبَ يَؤول إلى الغِنَى، والغِنَى يورث الأمانةَ والسخاء...

وإذا كان الخصبُ يُحْدِثُ من أسبابِ الصلاح ما وَصَفْتُ، كان الجَدْب يُحْدِث من أسبابِ الفساد ما ضادَّها، وكما أن صلاحَ الخِصْبِ عامٌّ فكذلك فسادُ

الجَدْبِ عامّ، وما عَمّ به الصلاحُ إن وُجِدَ عمَّ به الفسادُ إن فُقِد، فأرى أن يكون من قواعدِ الصلاح، ودواعي الاستقامة.

والخصب يكون من وجهَيْن: خِصب في المكاسب، وخِصب في الموادّ، فأما خِصْبُ المكاسبِ فقد يَتفَرّع من خِصْبِ الموادّ، وهو من نَتائج الأمنِ المُقْتَرِن بها، وأما خصبُ الموادِّ فقد يَتفرع عن أسبابٍ إلهية، وهو من نتائج العدلِ المُقْتَرِن بها.

وأما **القاعدةُ السادسة**، فهي أملٌ فسيحٌ يَبْعث على اقتناءِ ما يَقْصُر العُمْر عن استيعابِه، ويَبْعث على اقتناءِ ما ليس يُؤْمل في دَرَكه بحيادِ أربابه، ولولا أن الثاني يَرْتفق بما أنشأه الأولُ حتى يَصير به مستغنياً لافتقر أهلُ كلِّ عصرٍ إلى إنشاءِ ما يَحتاجون إليه من منازلِ السُّكنَى وأراضي الحَرث، وفي ذلك مِنَ الإعواز وتَعَذُّرِ الإمكان ما لا خَفاء به، فلذلك ما أرفق اللهُ تعالى خَلْقَه من اتّساع الآمالِ ما عَمَّر به الدنيا فَتمَّ صلاحُها، وصارت تَنتقل بعُمرانها إلى قَرْنٍ بعد قرن، فَيتُمُّ الثاني ما أبقاه الأولُ من عِمارتها، ويَرُمُّ الثالثُ ما أحدثه الثاني من شَعثها لتكون أحوالُها على الأعصارِ ملتئمةً، وأمورُها على مَمرِّ الدهور منتظمةً، ولو قَصُرت الآمالُ ما تجاوز الواحدُ حاجةَ يومه، ولا تَعَدّى ضرورةَ وَقْتِه، ولكانت تَنْتَقِل إلى مَنْ بعده خراباً، لا يَجِد فيها بُلْغَةً، ولا يُدرِك منها حاجة، ثم تَنتقل إلى مَنْ بَعْدَه بأَسْوأَ من ذلك حالاً حتى لا يَنمي بها نَبْتٌ، ولا يُمكنُ فيها لُبْثٌ. وقد رُوِيَ عن النبيّ - ﷺ - أنه قال: «الأملُ رحمةٌ من الله لأمّتي، ولولاه ما غَرس غارسٌ شجراً، ولا أَرْضعت أمٌّ ولداً».

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 111-122

البَدْو أقربُ إلى الفطرة الأولى من الحَضَر

إن أهلَ البدوِ أقربُ إلى الخيرِ من أهلِ الحَضَرِ، وسببُه أن النفسَ إذا كانت على الفِطْرةِ الأُولى كانت مُتَهيِّئة لقَبول ما يَرِدُ عليها ويَنْطبع فيها من خيرٍ أو شرّ. . .
فصاحبُ الخيرِ إذا سَبَقت إلى نَفْسه عوائدُ الخَيْر وحَصَلَت لها ملكتُه بَعُدَ عن الشر

وصَعُب عليه طريقُه، وكذا صاحبُ الشرِّ إذا سَبقت إليه أيضاً عوائده.

وأهلُ الحَضَرِ لكثرةِ ما يُعانون من فنون المَلاذِّ وعوائدِ التَّرف والإقبالِ على الدنيا والعُكوفِ على شهواتِهم منها، قد تَلَوَّثت أنفُسهم بكثيرٍ من مذموماتِ الخُلُقِ والشرّ، وبَعُدت عليهم طُرُقُ الخيرِ ومسالكُه بقدر ما حَصَل لهم من ذلك حتى لقد ذهبت عنهم مذاهبُ الحِشْمة في أحوالهم...

وأهلُ البدو ـ وإن كانوا مُقْبلين على الدنيا مثلَهم ـ إلاّ أنه في المقدار الضروري، لا في التَّرَف ولا في شيءٍ من أسبابِ الشهواتِ واللذّاتِ ودواعيها، فعوائدهم في معاملاتِهم على نِسْبَتها، وما يَحْصل فيهم من مذاهبِ السوءِ ومذموماتِ الخُلُق بالنسبة إلى أهلِ الحَضَر أقلُّ بكثيرٍ، فهم أَقربُ إلى الفِطْرة الأولى وأبعدُ عما يَنْطبع في النفسِ من سوءِ المَلَكات بكثرةِ العوائدِ المذمومة وقُبْحِها، فَيَسهُل علاجُهم عن علاجِ الحَضَر، وهو ظاهر. وقد يَتَوضّح فيما بعد أن الحضارةَ هي نهايةُ العمرانِ وخروجُه إلى الفساد، ونهايةُ الشرِّ والبُعدُ عن الخير، فقد تَبيَّن أَنَّ أهلَ البَدْو أقربُ إلى الخَيْر من أهلِ الحضر.

ابن خلدون في (المقدمة) 1:414-415

سيطرة المدن على البوادي

إن البوادي من القبائلِ والعَصائبِ مغلوبون لأهلِ الأمصار. وقد تَقَدَّم لنا أن عمرانَ الباديةِ ناقصٌ عن عمرانِ الحواضرِ والأمصار، لأن الأمورَ الضروريةِ في العمرانِ ليس كلُّها موجودةً لأهِلِ البدو، وإنما توجد لديهم في مواطنِهم أمورُ الفَلْح، وموادُّها معدومةٌ ومُعْظَمُها الصنائع، فلا توجد لديهم بالكلِّيةِ من نَجّار وخَياطٍ وحَدّاد وأمثالِ ذلك مما يُقيم لهم ضرورياتِ معاشِهم في الفَلْح وغَيْرِه. وكذا الدنانيرُ والدراهمُ مفقودةٌ لديهم، وإنما بأيديهم أعواضُها من مُغِلِّ الزراعة وأعيانِ الحيوانِ أو فَضلاته أَلباناً وأوباراً وأشعاراً وإهاباً مما يَحتاج إليه أهلُ الأمصارِ فَيُعوضونهم عنه بالدنانيرِ والدَّراهم، إلاّ أن حاجتَهم إلى الأمصارِ في

الضروريّ وحاجةَ أهلِ الأمصار إليهم في الحاجي والكمالي، فهم محتاجون إلى الأمصارِ بطبيعة وجودهم. فما داموا في الباديةِ ولم يَحْصُل لهم مُلْكٌ ولا استيلاءٌ على الأمصارِ فهم محتاجون إلى أَهلِها ويتَصرَّفون في مصالحهم وطاعتِهم متى دَعَوْهم إلى ذلك وطالبوهم به، وإن كان في المِصْرِ مُلْكٌ فلا بدّ فيه من رياسةٍ ونوعِ استبدادٍ من بعضِ أهله على الباقين وإلاّ انتقضَ عُمْرانُه. وذلك الرئيسُ يَحْمِلهم على طاعتِه والسعي في مصالحه، إمّا طوعاً ببذِل المالِ لهم، ثم يَبذُل لهم ما يحتاجون إليه من الضروريات في مِصْرِه فيستقيم عُمرانـهم، وإمّا كُرهـاً إن تَمَّت قُدْرته على ذلك ولو بالتفريقِ بينهم حتّى يَحْصل له جانبٌ منهم يُغالِب به الباقين، فَيَضْطرُّ الباقون إلى طاعِته بما يتوقَّعون لذلك من فسادِ عُمرانهم، وربّما لا يَسَعُهم مفارقةُ تلك النواحي إلى جهاتٍ أخرى، لأنَّ كلَّ الجهاتِ معمورٌ بالبدوِ الذين غَلَبوا عليها ومَنعوها من غيرهم، فلا يَجِد هؤلاءَ مَلْجئاً إلى طاعةِ المصر. فهم بالضرورة مغلوبون لأهلِ الأمصار.

ابن خلدون (المقدمة) 2:459-460

المدنية

قَدْ تبيّنَ أنَّ الإنسانَ مَدنيٌّ بالطّبع وأنّه لا يعيشُ مُتَوَحِّداً كما تعيشُ الطيرُ والوَحشُ، لأن تلك مكتفيةٌ بما خُلِقَ لها من الرياشِ والهِدايةِ إلى مَصالِحِها وأقواتِها، والإنسانُ عارٍ لا طاقةَ به ولا هدايةَ إلى قُوتِه ومَصْلحتِه إلاّ بالاجتماعِ والتّعاون، وهذا الاجتماعُ والتّعاون هو المَدَنية.

ثم إنّ المَدَنيةَ لها حالٌ تُسمّى بالأَوْلَى عمارةً وبالإضافةِ إلى الأَوْلَى خراباً. فأما حالُ عِمارتها فإنّما يتمُّ بكثرةِ الأعوانِ وانتشارِ العَدْلِ بينهم بقوةِ السلطانِ الذي يُنَظّمُ أحوالَها ويَحْفَظُ مراتبَها ويَرْفَع الغوائلَ عنهم، وأعني بكثرةِ الأعوانِ تعاونَ

الأيدي والنِّياتِ بالأعمالِ الكثيرةِ التي بَعضُها ضروريةٌ في قِوامِ العَيش، وبعضُها نافعةٌ في حُسْنِ الحالِ في العيش، وبعضُها نافعةٌ في تزيينِ العَيْش، فإن اجتماعَ هذه هي العمارة.

فَأَما إنْ فاتَ المدَنيةَ واحدةٌ من هذه الثّلاثِ فإنها خرابٌ، وإن فاتَها اثنتان ـ أعني حُسْنَ الحالِ والزينةِ جميعاً ـ فهي غايةٌ في الخَراب، وذَلك أنّ الأشياءَ الضروريةَ في قوام العَيْشِ إنما يَتبَلّغ بها الزهّادُ الذين لا يَعْمُرون الدنيا، وليسوا في عَدَدِ العُمّار.

وعمارةُ الدنيا التامّةُ وقوامُها بثلاثةِ أشياء هي كالأجناسِ العالية ثم تَنْقسم إلى أنواعٍ كثيرة.

وأحد الأشياءِ الثلاثة: إثارةُ الأرضِ وفلاحتُها بالزَّرْع والغَرْس، والقيامُ عليها بما يُصْلِحُها، ويُسْتَعَدُّ لما يُراد منها، أعني الآلاتِ المستخرجةَ من المعادنِ كالحِجارةِ والحَديدِ المستعَملةِ في إثارةِ الحَرْث والطّحْن وإساحةِ الماءِ على وجهِ الأرض من العُيونِ والأنهارِ والقَنَا والدّوالي وغيرِ ذلك.

والثاني آلاتُ الجُندِ والأَسلحة.. وللجندِ أيضاً صُنّاعٌ وأصحابُ حِرَفٍ، فَهم يعِدّون لهم الخيلَ بالرياضة، والجُنَنَ للوقايةِ، وسائرَ الأسلحة للدفع والذبّ.

والثالث الجَلْبُ والتّجهيز الذي يَتمُّ بنقلِ ما يَعِزّ في أرضٍ إلى أرضٍ، وما يَكون في بَحْرٍ إلى برّ.

وهذه الأحوالُ الثلاثةُ زينٌ وجمالٌ يزيدُ في حسنِ أحوالِها، ولها أصحابٌ يَختَصّون بجزءٍ جزءٍ من أقسامِ الأحوالِ الثلاثة التي ذَكَرْناها.

ويَنْبغي أن تَعْلَم أنَّ العَيْشَ غيرُ جَوْدَةِ العَيْش وحُسْنِ الحالِ في العيش، لِتَعْلَمَ أنّ العمارةَ متعلِّقةٌ بجَوْدةِ العَيْش وحُسْنِ حالِه[1].

(1) يتبين من كلام مسكويه في هذا النّص أنه أول من تنبه ـ كما يظهر ـ إلى أهمية جودة العيش=

وقد عُرِف أنَّ هَذِه الأمورَ لا تَتِمّ إلاّ بالمُخاطراتِ الكثيرةِ وركوبِ الأهوالِ واحْتِمالِ المَشّاقِّ والتعرُّضِ للمَخاوِف.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 250-251

المدينة الضروريةُ ومدينة النّذالة

فالمدينةُ الضروريةُ والاجتماعُ الضروريّ هو الذي به يكونُ التّعاونُ على اكتسابِ ما هو ضَروريٌّ في قوام الأبدانِ وإحرازِه، ووجوهُ مكاسبِ هذه الأشياءِ كثيرةٌ مثلِ الفلاحةِ والرعايةِ والصيدِ واللّصوصية وغيرِ ذلك. والصيدُ واللصوصيةُ كلٌّ واحدٍ منهما إمّا مُخاتَلَةٌ وإمّا مُجاهَرة؛ وقد يكون من المُدنِ الضروريةِ ما يَجْتمع فيها جميعُ الصنائعِ التي يُستفادُ بها الضروريّ، ومنها ما تكون المكاسبُ للضروريِّ فيها بصناعةٍ واحدةٍ مثل الفلاحة وحدَها أو واحدةٍ أُخرى غيرِ تلك. وأفضل هؤلاء عندهم أَجْودُهم احتيالاً وتدبيراً وتَأَتّياً فيما يَصِل به إلى الضروريّ من الوجوه التي بها مَكاسبُ أهلِ المدينة. ورئيسُ هؤلاء هو الذي له حُسْنُ تدبيرٍ وجَوْدَةُ احتيالٍ في أن يَسْتَعْمِلَهم فيما ينالون به الأشياءَ الضروريةَ، وحُسْنُ تدبيرٍ في حِفْظها عليهم أو الذي يَبْذُل لهم هذه الأشياءَ من عندِ نَفْسه.

ومدينةُ النّذالةِ واجتماعُ أهلِ النذالة هو الذي به يَتعاون على نيلِ الثروةِ واليَسار والاستكثارِ من اقتناءِ الضّروريات وما قام مقامَها من الدِّرْهم والدينار، وجَمْعِها فوقَ مقدارِ الحاجةِ إليها لا لشَيْء سوى مَحَبّةِ اليَسارِ فَقَط والشحِّ عليها، وأن لا يُنْفِقَ منها إلاّ في الضروريّ مما به قوامُ الأبدانِ، وذلك إما من جميعِ وجوهِ المكاسبِ وإما من الوُجوهِ التي تتأتّى في ذلك البلد.

= وحسن حاله في اكتمالِ المَدنية واستقرار العمران، وهذا ما يسميه المفكرون في زماننا هذا: بـ La qualité de la vie، وقد أنشئت لهذا الغرض وزارات مختصة به في بعض دول الغرب.

وأفضلُ هؤلاءِ عندَهم أَيْسَرُهم وأجودُهم احتيالاً في بلوغِ اليسار، ورئيسُهم هو الإنسانُ القادِر على جَوْدةِ التّدبيرِ لهم فيما يُكْسِبُهم اليسارَ وفيما يَحْفَظُه عليهم دائماً.

واليسار يُنالُ من جميعِ الجِهات التي منها يُمْكِنُ أن يُنالَ الضروريُّ وهي: الفلاحةُ والرعايةُ والصيدُ واللصوصية، ثم المعاملاتُ الإرادية مثل التجارةِ والإجارة وغيرِ ذلك.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 88-89

المدينة الفاضلةُ

فالمدينةُ التي يُقْصَدُ بالاجتماعِ فيها التّعاونُ على الأشياءِ التي تُنالُ بها السعادةُ في الحَقيقةِ هي المدينةُ الفاضلةُ، والاجتماعُ الذي به يُتَعاوَن على نَيْلِ السعادةِ هوَ الاجتماعُ الفاضلُ، والأُمّة التي تَتعاون مُدُنها كلّها على ما تَنال به السعادةَ هي الأُمّةُ الفاضلة، وكذلك المَعْمورةُ الفاضلةُ إنما تكون إذا كانت الأُمَمُ التي فيها تتعاون على بلوغِ السعادة.

والمدينةُ الفاضلة تُشْبِه البَدنَ التامَّ الصحيحَ الذي تتعاوَنُ أعضاؤه كلُّها على تتميم حياةِ الحيوان وعلى حِفْظِها عليه، وكما أنّ البدَن أعضاؤُه مختلفةٌ متفاضلةُ الفِطْرةِ والقُوى وفيها عضوٌ واحدٌ رئيسٌ وهو القَلْب، وأعضاؤُه تَقْرُب مراتبُها من ذلك الرئيس، وكلُّ واحدٍ منها جُعِلَتْ فيه بالطّبعِ قوةٌ يَفعل بها فعلَه ابتغاءَ لما هو بالطّبعِ غَرَضُ ذلك العُضوِ الرئيس، وأعضاءٌ أُخَرُ فيها قوى تَفعلُ أفعالَها على حَسَبِ أغراضِ هذه التي ليس بينها وبين الرئيسِ واسطةٌ ـ فهذه في الرُّتْبةِ الثانية ـ وأعضاءٌ أُخَر تَفعل الأفعالَ على حَسَبِ غَرَضِ هؤلاء الذين في هـذه المَرْتَبةِ الثانية، ثم هكذا إلى أَنْ تَنْتهيَ إلى أعضاء تخدمُ ولا تَرْأَس أصلاً، وكذلك المدينةُ أجزاؤُها

مختلفةُ الفِطْرةِ، متفاضِلةُ الهيآت، وفيها إنسانٌ هو رئيسٌ، وأُخَر تَقْرب مراتبُها من الرئيس.

الفارابي في (أهل المدينة الفاضلة) ص 117-118

رئيس المدينة الفاضلة

ورئيسُ المدينةِ الفاضلة ليس يُمْكِنْ أن يكون أيَّ إنسانٍ اتَّفق، لأن الرئاسةَ إنما تكون بشيئين: أحدِهما أن يكون بالفِطْرةِ والطَّبْعِ مُعَدّاً لها، والثاني بالهَيأة والمَلَكَة الإرادية. . .

فهذا هو الرئيسُ الذي لا يَرْأَسه إنسانٌ آخرُ أصلاً، وهو الإمام، وهو الرئيسُ الأولُ للمدينةِ الفاضِلة، وهو رئيسُ الأُمَّةِ الفاضلة، ورئيسُ المَعمورةِ من الأرضِ كلِّها، ولا يُمْكن أن تصيرَ هذه الحالُ إلاّ لِمَنْ اجتَمَعَتْ فيه بالطبع اثنتا عَشرة خصلةً قد فُطِرَ عليها:

1 ـ أن يكون تامَّ الأعضاءِ، قُواها مُؤاتيةٌ أعضاءها.

2 ـ أن يكون بالطّبع جيدَ الفهم والتصوُّرِ لكلّ ما يُقال له، فيلقاه بفَهْمِه على ما يَقْصِده القائلُ وعلى حَسَب الأَمِر في نفسه.

3 ـ أن يكونَ جيدَ الفِطْنَة، ذكياً إذا رأى الشيءَ بأدنى دليلٍ فَطِنَ له على الجهة التي دَلَّ عليها الدليل.

4 ـ أن يكونَ حَسَنَ العبارة يُواتيه لسانُه على إبانَةِ كلِّ ما يُضْمِره إبانةً تامّة.

5 ـ أن يكون مُحِباً للتّعليمِ والاستفادةِ، منقاداً له، سَهْلَ القَبولِ، لا يُؤلمه تَعَبُ التعليم، ولا يُؤذيه الكدُّ الذي يُنال منه.

6 ـ أن يكون غيرَ شَرِهٍ على المأكولِ والمشروبِ والمنكوح، متجنّباً بالطبع

لِلّعِب، مُبْغِضاً لِلّذاتِ الكائنةِ عن هذه.

7 ـ أن يكون مُحِبّاً للصدقِ وأهلِه، مُبغِضاً للكذب وأَهْلِه.

8 ـ أن يكونَ كبيرَ النَّفسِ، مُحِبّاً للكرامة، تَكْبُر نَفْسه بالطَّبع عن كلّ ما يَشين من الأمور، وتَسمو نفسُه بالطبع إلى الأرفع منها.

9 ـ أن يكون الدرهمُ والدينارُ وسائرُ أعراضِ الدنيا هَيِّنةً عنده.

10 ـ أن يكون بالطبعِ مُحِبّاً للعدلِ وأهله، مُبغضاً للجَوْرِ والظُّلم وأهلهما، يُعْطي النَّصَفَ من أهله ومن غيره ويَحُثُّ عليه، ويُؤتي من حَلَّ به الجَوْرُ مؤاتياً لكلّ ما يَراه حَسناً وجميلاً.

11 ـ أن يكون عَدْلاً غيرَ صَعْبِ القِياد ولا جَموحاً ولا لَجوجاً إذا دُعِيَ إلى العدلِ، بل صَعْب القياد إذا دُعِيَ إلى الجَوْر وإلى القبيح.

12 ـ أن يكونَ قَوِيَ العزيمةِ على الشيء الذي يَرى أنه يَنبغي أن يُفْعَل، جَسوراً عليه، مِقداماً غيرَ خائفٍ ولا ضعيفِ النفس.

واجتماعُ هذه كلِّها في إنسانٍ واحدٍ عَسِرٌ... وإنْ اتَّفَق أن لا يوجَد مثلُه في وقتٍ من الأوقاتِ أُخِذَت الشّرائعُ والسُّنَن التي شَرَعها هذا الرئيسُ وأمثالُه ـ إن كانوا توالَوْا في المدينة ـ فَثَبَتَت؛ ويكون [في] الرئيسِ الثاني الذي يُخْلُف الأولَ ستُّ شرائط:

1 ـ أن يكون حكيماً.

2 ـ أن يكون عالِماً حافظاً للشرائعِ والسُّنَنِ والسِّيرِ التي دَبَّرها الأولون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلِّها..

3 ـ أن يكونَ له جودةُ استنباطٍ فيما لا يُحْفَظُ عن السَّلَفِ فيه شريعة، ويكون فيما يَسْتنبطه من ذلك مُحتذياً حَذوَ الأئمة الأولين.

4 ـ أن يكون له جودةُ رَوِيَّةٍ وقوةُ استنباطٍ لما سبيلُه أن يُعْرَف في وقتٍ من الأوقاتِ الحاضرة من الأمورِ والحوادثِ التي تَحْدُث مما ليس سبيلُها أن يَسير فيه الأولون، ويكون مُتَحَرّياً بما يَسْتَنْبطه من ذلك صلاحَ حالِ المدينة.

5 ـ أن يكون له جودةُ إرشادٍ بالقولِ إلى شرائِع الأولين وإلى التي اسْتَنْبَط بَعْدَهم مما احتذى فيه حَذْوَهم.

6 ـ أن يكون له جودةُ ثباتٍ ببدنه في مباشرة أعمالِ الحَرْب، وذلك أن يكون معه الصناعةُ الحربية الخادمةُ والرئيسية.

الفارابي في (أهل المدينة الفاضلة) ص 122-130

ترتيب المدينة

فَيجب أن يكونَ القصدُ الأولُ للسَّانِّ[1] في وَضْع السُّنَنِ وترتيبِ المدينة على أجزاءٍ ثلاثة: المدبّرون، والصنّاع، والحَفَظَة، وأن يُرَتّبَ في كلِّ جنسٍ منهم رئيساً يَترتّبُ تحته رؤساء يَلُونه، يَترتّب عنهم رؤساء يَلونهم إلى أن ينتهي إلى أفناءِ الناس، فلا يكون في المدينةِ إنسانٌ مُعطَّلٌ ليس له مقامٌ مَحدود، بل يكون لكلّ واحدٍ منهم منفعةٌ في المدينة، وأن تُحرَّم البطالةُ والتعطُّل، وأن لا يُجْعَل لأحدٍ سبيلاً إلى أن يكون له من غيره الحظُّ الذي لا بدّ منه للإنسان، وتكونَ جَنْبَتُه معافاةً ليس يَلزمها كُلفة، فإنّ هؤلاء يَجب أن يَرْدَعَهم كلَّ الرّدع، فإنْ لم يَرتدعوا نفاهم من الأرضِ، فإن كان السببُ في ذلك مرضاً أو آفةً أَفْرد لهم موضعاً يكون فيه أمثالُهم، ويكون عليهم قَيِّمٌ.

ويجب أن يكون في المدينة وَجهُ مالٍ مشترك، بعضه من حقوقٍ تُفْرض على الأرباحِ المكتَسَبةِ والطبيعيةِ كالثّمراتِ والنّتاج، وبَعْضه يُفْرَض عقوبةً، وبعضه يكونُ من أموالِ المعانِدين للسنَّة، وهو الغَنائم، ويكون ذلك عدّةً لمصالحَ مشتركةٍ، وإزاحةً لِعِلّة الحَفَظةِ الذين لا يَشتغلون بصناعة، ونفقةً على الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراضٍ وزمانات...

وكما أنه يَجب أن تُحَرَّم البطالة، كذلك يجب أن تُحَرَّم الصناعاتُ التي يَقع فيها انتقالاتُ الأملاكِ والمنافِع من غير مصالحَ تكون بإزائها، وذلك مثل القِمار،

(1) يقصد بالسانّ واضعَ السُّنن والتراتيب الإدارية والأنظمة، وهو المُشرع.

فإنّ المُقامر يأخذ من غيرٍ أن يُعْطي منفعةً البتّة. . .

وتُحَرَّم أيضاً الحِرَفُ التي تُغني الناسَ عن تَعلُّم الصناعاتِ الداخلةِ في الشَّركة، مثل المراباةِ، فإنها طلبُ زيادةِ كسبٍ من غيرِ حرفةٍ تُحصّله وإن كانت بإزاء منفعة.

وتُحرّم أيضاً الأفعالُ التي إن وَقَع فيها ترخيصٌ أدّى إلى ضدٍّ ما عليه بناءُ أمرِ المدينة مثل الزنا الذي يَدعو إلى الاستغناء عن أفضل أركانِ المدينة، وهو التزوُّج. . .

ابن سينا في (الشفاء ـ الإلهيات) 1:447-448

المَعاش

حقيقة المعاش

اعلَم أنّ المعاشَ هو عبارةٌ عن ابتغاءِ الرّزقِ والسَّعي في تَحصيله، وهو **مَفْعَلٌ** من العيش، كأنّه لما كان العَيْشُ ـ هو الحياةُ ـ لا يَحْصُل إلاّ بهذه جُعِلت موضعاً له على طريقِ المبالغة. ثم إن تَحْصيلَ الرزقِ وكَسْبَه إمّا أن يكون بأَخْذِه من الغيرِ وانتزاعِه بالاقتدارِ عليه على قانونٍ متعارَفٍ، ويُسَمّى **مَغْرماً وجِباية**، وإما أن يكونَ من الحيوانِ الوَحْشي باقتناصِه وأَخْذِه بِرَمْيِه من البَرِّ أو البحر، ويُسَمّى **اصطياداً**، وإمّا أن يكونَ من الحَيَوانِ الداجِن باستخراج فضوله المُنصرفةِ بينَ الناس في منافِعهم كاللَّبنِ من الأنعام والحَريرِ من دُودِه والعَسلِ من نَحْله، أو يكون من النّبات في الزَّرعِ والشجرِ بالقيامِ عليه وإعدادِه لاستخراج ثَمَرَتِه، ويُسَمّى هذا كلُّه **فَلْحاً**، وإما أن يكونَ الكَسْب من الأعمالِ الإنسانية، إمّا في مَوادَّ مُعينةٍ وتُسَمّى **الصنائع** من كتابةٍ ونِجارة وخياطة وحياكةٍ وفروسية وأمثالِ ذلك، أو في موادّ غيرِ مُعينة وهي جميعُ الامتهانات والتصرّفات، وإمّا أن يكون الكسْبُ من البضائِع وإعدادِها للأَغْواض، إمّا بالتقلُّبِ بها في البلاد، أو احتكارِها وارتقابِ حِوالةِ الأسواقِ فيها، ويُسَمّى هذا **تجارةً**.

فهـذه وجـوهُ المَعاشِ وأصنافُه، وهي معنَى ما ذَكَرَه المحقِّقون من أهلِ الأدبِ والحِكْمَة كالحريري وغيره، فإنهم قالوا: المعاشُ إمارةٌ وتجارةٌ وفِلاحةٌ وصناعة.

فأما الإمارةُ فليست بمَذْهَبٍ طبيعيّ للمَعاش... وأما الفلاحةُ والصناعةُ والتّجارةُ فهي وجوهٌ طبيعيةٌ للمَعاش.

ابن خلدون في (المقدمة) 3:893-899

الخِدمة

إن الخدمةَ ليست من المَعاش الطبيعي. اعْلَم أنّ السلطانَ لا بدَّ له من اتّخاذِ الخَدَمةِ في سائرِ أبوابِ الإمارة والمُلْك الذي هو سبيلُه، من الجنديّ والشرطيّ والكاتِبِ، ويستكفى في كلِّ باب بمن يَعلم غَنَاءَه فيه، ويتكفّلُ بأرزاقهم من بَيت ماله. وهذا كلُّه مُنْدَرِجٌ في الإمارة ومعاشِها، إذ كلّهم يَنْسحِب عليه حكمُ الإمارة، والمَلِكُ الأعظمُ هو يَنبوعُ جداولهم. وأما ما دون ذلك من الخِدْمة فسببُها أنَّ أكثرَ المُتْرَفين يَتَرَفّع عن مباشرةِ حاجاتِه أو يكونُ عاجزاً عنها لما رَبِيَ عليه من خُلُقِ التنعُّمِ والتَّرفِ، فَيتّخذُ من يتولّى ذلك له، ويُقْطِعُه عليه أجراً من ماله. **وهذه الحالةُ غيرُ محمودةٍ بحسب الرجولية الطبيعيةِ للإنسانِ، إذ الثقةُ بكلِّ أَحَدٍ عَجْزٌ. ولأنها تَزيد في الوظائفِ والخَرْجِ، وتَدُلُّ على العَجزِ والخَنَثِ اللذين يَنْبغي في مذاهبِ الرجوليةِ التنزُّه عنهما.** إلاّ أن العوائدَ تَقْلب طباعَ الإنسانِ إلى مألوفها، فهو ابنُ عوائده لا ابن نَسَبِه.

ابن خلدون في (المقدمة) 3:600

المعاش وعمارة الأرض

وأما عمارةُ الأرضِ والقيامُ بما فيه تَزْجيةُ حياةِ الناسِ وصلاحُ معاشِهم، فالإنسانُ الواحدُ من حَيْث لم يُكْفَ أمرَ معاشِه، بانفرادِه، من مأكله ومَلْبَسه

ومَسْكَنه، وليس له سبيلٌ إلى ثباته في الدنيا إلاّ بما يَسُدُّ جوعَه ويَسْتُر عورتَه ويَقيه من الحرِّ والبردِ، لم يكن له بدٌّ من تحصيلِ ذلك من الوجهِ المُباحِ له، ولذلك قال تعالى: ﴿إن لك ألاّ تجوعَ فيها ولا تَعْرى وإنكَ لا تَظْمأُ فيها ولا تَضْحى﴾ (طه، 119) ومتى كان سعيُ العَبدِ في ذلك على الوجه الذي يَجِبُ وكما يَجب يكون سَعْيُه عبادةً وجهاداً في سبيلِ الله ـ تعالى ـ كما قال عليه السلام: «مَنْ طَلَب الرزقَ على ما يُسَنُّ فهو في جِهاد».

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 35

طبائع البشر في المعاش

اعلَم أن الله ـ جلّ ثناؤه ـ خلق خَلقَه، ثم طَبَعهم على حُبِّ اجترارِ المنافع، ودفعِ المضارّ، وبُغْضِ ما كان بخلافِ ذلك، هذا فيهم طبعٌ مركَّبٌ، وجِبِلّة مفطورةٌ، لا خلافَ بين الخَلْقِ فيه، موجودٌ في الإنسِ والحيوان، لم يَدَّعِ غيرَه مُدَّعٍ من الأولين والآخِرين، وبقَدْر زيادةِ ذلك ونُقصانِه تزيد المَحبّة والبَغْضاء، فنُقصانه كزيادتِه تَميل الطبيعةُ معهما كَمَيْلِ كِفَتَي الميزان، قَلَّ ذلك أو كَثُرَ.

وهاتان جُمْلَتان داخلٌ فيهما جميعُ مَحابِّ العبادِ ومَكارِهم؛ والنفسُ في طبعها حُبُّ الراحةِ والدَّعَة، والازديادِ والعُلُوِّ، والعزِّ والغَلَبة، والاستطرافِ والتَنَوُّقِ، وجميعِ ما تستلذُّ الحواسُّ من المناظِر الحَسنة، والروائحِ العَبقة، والطعومِ الطيبة، والأصواتِ المونِقةِ، والملامسِ اللذيذة. ومما كراهيته في طباعهم أضدادُ ما وَصَفْتُ لك وخلافُه.

فهذه الخلالُ التي تَجْمعها خَلَّتانِ غرائزُ في الفِطَرِ، وكوامنُ في الطبع، جِبِلَّةٌ ثابتة، وشيمَة مخلوقة، على أنها في بعضٍ أكثرُ منها في بعض، ولا يَعْلَم قَدْرَ القِلَّة فيه والكَثرة إلاّ الذي دَبَّرَهم.

الجاحظ في «رسالة المعاش والمعاد» ضمن «رسائل الجاحظ» ص 102-103

الرزق

وأما الرزقُ فهو وصولُ حاجاتِ الحيِّ إليه بما هو حَيٌّ، وههنا أشياء تُوصِّل إلى هَذه الحاجات، وهي عوضٌ منها ونائبةٌ عنها، أعني ما يُتعامَل عليه، فَجُعِلت كأنّها هي، وسُمِّيَت أيضاً أرزاقاً لما أُدِبَ إليها، والأصلُ الأول، قال الله تعالى: ﴿ولَهُم رِزْقهم فيها بُكرةً وعشياً﴾ (مريم، 62).

ولما كانت أسبابُ الوصولِ إلى الحاجاتِ كثيرةً، فمنها قريبٌ ومنها بعيد، ومنها طبيعيٌّ وغيرُ طبيعي، وغيرُ الطبيعيّ منها اتّفاقٌ ومنها غيرُ اتّفاقٍ؛ وغَلط الناسُ ضروباً من الغَلَطِ: منها أنّهم راموا أَنْ يجعلوا الأسبابَ الكثيرةَ سبباً واحداً، ومنها أنهم راموا في الأسبابِ البعيدةِ القُرْبَ، فَلمّا خَفِي عنهم ذلك ولم يَجدوه حيث طلبوه لَحِقَتْهم الحيرةُ، وبِقَدْرِ جهلِهم بالسبب عَرَضَ لهم التعجُّبُ من الأمر.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 102

الرزق في رأي المتكلمين

(عند الأشاعرة): ما ساقه الله ـ تعالى ـ إلى الحيوانِ فانتفع به بالتغذّي أو غيرِه، مُباحاً كان أو حراماً. . .

(وعند المعتزلة): هو الحلالُ، ففَسّروه بمملوكٍ يَأْكُلُه المالك، والمقصودُ بالمملوك: المَجْعول مِلْكاً بمعنى الإذنِ في التصرُّف الشرعي.

وفي (خلاصة السلوك) قال أهل الحقيقة: الرزقُ ما قُسِمَ للعبد من صنوفِ ما يَحتاجُ إليه مطعوماً ومشروباً وملبوساً.

التهانوي في (الكشاف) 3:69-70

الرزق والكَسب

إن الإنسانَ مفتقرٌ بالطبعِ إلى ما يَقوتُه ويَمَوِّنه في حالاتِه وأطوارِه من لَدُن

نشوئه إلى أَشُدِّه إلى كِبَرِه ﴿والله الغَنِيّ وأنتم الفقراء﴾ (محمد/ 38)، والله سبحانَه خَلَقَ جميعَ ما في العالم للإنسانِ وامْتَنَّ به عليه في غيرِ ما آيةٍ من كتابه. . . وكثيرٍ من شواهده. ويَدُ الإنسان مبسوطةٌ على العالَم وما فيه بما جَعَلَ اللهُ له من الاستخلافِ، وأيدي البشرِ مُنتشِرَةٌ، فهي مُشترِكةٌ في ذلك، وما حَصَل عليه يدٌ امتنع عن الآخرِ إلاّ بعوَض.

فالإنسانُ متى اقتَدر على نفسِه وتجاوزَ طورَ الضّعفِ سعى في اقتناءِ المكاسبِ ليُنْفِق ما آتاه الله منها في تحصيلِ حاجاتِه وضروراتِه بدفع الأعواضِ عنها، قال تعالى: ﴿فابتَغوا عند اللهِ الرزق﴾ (العنكبوت 17)، وقد يَحْصُل له ذلك بغيرِ سَعيٍ كالمطرِ المُصْلِح للزراعةِ وأمثالِه، إلاّ أنّها إنّما تكون مُهِينَةً، ولا بدّ من سعْيه معها، فتكون له تلك المكاسبُ مَعاشاً إن كانت بمقدارِ الضرورةِ والحاجةِ، ورياشاً ومُتَموَّلاً إن زادت على ذلك.

ثم إنَّ ذلك الحاصلَ أو المُقْتَنَى إن عادت منفعتُه على الغبدِ وحَصَلَتْ له ثَمَرتُه من إنفاقِهِ في مصالحه وحاجاته سُمّيَ ذلك رزقاً. . . وإن لم يَنْتفع به في شيءٍ من مصالحه ولا حاجاته فلا يُسَمّى بالنسبةِ إلى المالِك رزقاً، والمُتَملَّك منه حينئذ بسَعْي العبدِ وقُدْرته يُسَمّى كسباً، وهذا مثل التُّراثِ فإنه يُسَمّى بالنِّسبةِ إلى الهالِك كسباً ولا يُسَمّى رزقاً، إذ لم يَحْصُل به منتَفَعٌ، وبالنسبةِ إلى الوارثين متَى انتفَعوا به يُسمّى رِزقاً. هذا حقيقة مُسمّى الرزقِ عند أهلِ السنة.

ثم اعْلَم أنّ الكسبَ إنما يكون بالسعيِ في الاقتناءِ والقصدِ إلى التَّحصيل، فلا بدّ في الرزقِ من سَعْي وعَمَلٍ ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. . . والسعيُ إليه إنما يكون بإقدارِ الله تعالى عليه وإلهامه، فالكلُّ مِنْ عند الله، فلا بدّ من الأعمالِ الإنسانيةِ في كُلّ مَكسوب ومُتَمَوّل، لأنه إن كان عَملاً بنفسِه مثل الصنائع فظاهرٌ، وإن كان مُقْتَنى من الحيوانِ والنباتِ والمَعْدن فلا بدّ فيه من العَمل الإنساني كما تراه وإلاّ لم يَقع به انتفاع.

ابن خلدون في (المقدمة) 3:893-896

الكسب والاكتساب

الكَسْب ما يَتَحَرّاهُ الإنسانُ مما فيه اجتلابُ نَفْعٍ وتحصيلُ حَظٍّ ككسبِ المال؛ وقد يُسْتَعمل فيما يَظُنّ الإنسانُ أنه يَجلِبُ منفعةً ثم استُجلِبَ به مضرَّة.

والكسبُ يقال فيما أَخَذَه لنفسِه ولغيره، ولهذا قد يتعدّى إلى مفعولين، فيقال: كَسبت فلاناً كذا.

والاكتساب لا يقال إلاّ فيما استَفَدْتَه لنفسِك، فكلُّ اكتسابٍ كَسبٌ وليس كلُّ كسبٍ اكتساباً.

الراغب الأصفهاني في «معجم مفردات ألفاظ القرآن» ص 447-448

الرزق عطاءٌ ونصيب

الرزقُ يقال للعطاءِ الجاري تارةً، دنيوياً كان أو أخروياً، وللنصيبِ تارةً، ولما يَصِل إلى الجَوْف ويُتَغذّى به تارة. يقال أَعْطى السلطانُ رزقَ الجُنْدِ، ورُزِقْتُ عِلْماً. قال تعالى: ﴿وأَنْفِقوا مما رَزقناكم من قَبْلِ أن يأتي أحدَكُم الموتُ﴾ (المنافقون، 10) أي مِنَ المالِ والجاهِ والعِلم»، وكذلك قوله: ﴿ومما رزقناهم يُنفقون﴾. (البقرة، 3).

الراغب الأصفهاني في «معجم مفردات ألفاظ القرآن»، ص 199

الربح ثَمرةُ العمل

الربحُ: الزيادة الحاصلةُ في المبايعة، ثم يُتَجَوَّزُ به في كلِّ ما يعود من ثَمَرةِ عَمَلٍ. ويُنْسَب الربحُ تارةً إلى صاحِب السِّلْعة وتارةً إلى السِّلعة نفسِها.

الراغب الأصفهاني في «معجم مفردات ألفاظ القرآن» ص 190

التكسّب

التكسُّبُ في الدنيا ـ وإن كان معدوداً من المباحات ـ لكنّه واجبٌ من وجه،

وذلك إذ لم يُمكنُ الإنسانَ الاستقلالُ بالعبادة إلاّ بإزالة ضرورياتِ حياته، فإزالتُها واجبة، لأنَّ كلَّ ما لا يَتمُّ الواجبُ إلاّ به فواجبٌ كوجوبه، وإذا لم يكن إلى إزالةِ ضرورياته سبيلٌ إلاّ بأخذ تَعَبِ من الناسِ فلا بدّ ـ إذن ـ أن يُعوضهم تَعباً له وإلاّ كان ظالماً.

فَمَن تَوسَّعَ في تناولِ عَمَلِ غيرِه في مَأكله ومَلْبَسِه ومَسْكَنِه وغيرِ ذلك فلا بدّ أن يَعْمل عملاً بقدرِ ما يَتناوله منهم، وإلاّ كان ظالماً لهم قَصدوا إفادتَه أو لَم يقصدورها، فَمَن رَضي بقليلِ من عَمَلهم فلم يتناولْ من دنياهم إلاّ قليلاً يرضى بقليلِ عمل، ولهذا قال عليه الصلاة والسّلام: «من رَضي بقليل الرزقِ رضي الله منه بقليلِ العَمل»، ومن أَخَذَ منهم المنافعَ ولم يُعْطِهم نفعاً فإنه لم يَأْتمّ بالله في قوله: ﴿وتعاونوا على البرِّ والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعُدوا﴾» (المائدة/ 2). ولم يَدْخل في عموم قوله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمناتُ بعضُهم أَولياءُ بعض﴾ (التوبة/ 71).

ولهذا ذُمَّ مَنْ يَدّعي التصوفَ فيتَعطل عن المكاسب، ولم يكن له علمٌ يُؤخَذُ عنه ولا عملٌ صالحٌ في الدين يُقْتَدى به، بل يَجْعَل له هِمةً عاريةً بطنِه وفَرْجِه، فإنه يأخذ منافعَ الناسِ ويُضَيّق عليهم معايِشَهم ولا يَرُدُّ إليهم نفعاً، فلا طائلَ في مثلِهم إلاّ أن يُكَدروا الماءَ ويُغْلوا الأسعارَ، ولهذا الشأنِ كان عُمَر ـ رضي الله عنه ـ إذا نظرَ إلى ذِي سيماء سأل: أله حرفة؟ فإذا قيل: لا، سَقط من عينه، واستَحْسَن النبيُّ ـ ﷺ ـ من وَفْدِ عَبْدِ قَيْس لما سألهم: ما المروءةُ؟ فقالوا: العِفّةُ والحِرْفَة.

من تَعَطّل وتبطَّل انسلخ من الإنسانية، بل من الحيوانية.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 266-268

موارد المادَّةِ والكسب

قال تعالى: «وقَدَّر فيها أقواتَها في أربعةِ أيامِ سواء للسائلين» قال عِكْرمة: قَدَّر في كلِّ بَلْدةٍ منها ما لم يَجْعله في الأخرى ليَعيش بعضُهم من بعضٍ بالتّجارة من

بَلَدٍ إلى بَلَد. وقال الحَسن البصريّ وعبد الرحمن بن زيد: قَدَّر أرزاقَ أهلِها سواء، للسائلين الزيادة في أرزاقهم، ثم إنّ الله تعالى جعلَ لهم، مع ما هداهم إليه من مكاسبِهم وأَرْشَدَهم إليه من معايِشهم، ديناً يكون عليهم حَكَماً وشَرعاً يكون لهم قَيِّماً ليَصِلوا إلى موادِّهم بتقديرِه ويَطلبوا أسبابَ مكاسبِهم بتدبيره حتى لا يَنْفردوا بإرادتهم فيتغالبوا وتَسْتولي عليهم أهواؤُهم فيتقاطعوا. قال اللهُ ـ تعالى ـ ﴿ولو اتَّبع الحقُّ أهواءهم لَفَسَدت السمواتُ والأرض﴾ (المؤمنون/ 71). قال المفسِّرون في هذا الموضع: هو اللهُ جَلّ جلاله، فلذلك لم يَجعل الموادَّ مطلوبةً بالإلهام حتى جَعَلَ العقلَ هادياً إليها والدينَ قاضياً عليها لتَتمّ السعادةُ وتَعُمّ المَصْلَحة، ثم إنه جَلّت قُدْرَتُه جعلَ سَدَّ حاجَتِهم وتَوَصُّلَهم إلى منافعهم من وَجْهَيْن: مادةٍ وكسب.

فأما المادَّةُ فهي حادثةٌ عَن اقتناءِ أصولٍ ناميةٍ بذَواتها وهي شيئان: نَبْتٌ نامٍ وحيوانٌ متناسل، قال الله تعالى: ﴿وأنه هو أَغْنَى وأَقْنى﴾ (النجم/ 48)، قال أبو صالح: أَغْنَى خلقَه بالمال، وأَقْنَى: جعل لهم قُنْيَةً، وهي أصولُ الأموالِ.

وأما الكسْب فيكون بالأفعالِ المُوصلةِ إلى المادّة والتصرّفِ المؤدّي إلى الحاجة، وذلك من وجهين: أحدهما تَقَلُّبٌ في تجارة، والثاني تَصَرّفٌ في صِناعة، وهذان هما فرعٌ لوَجْهي المادّةِ فصارت أسبابُ الموادِّ المألوفةِ وجِهاتُ المكاسبِ المعروفة من أربعةِ أوجه: نماءِ زراعة، ونِتاجِ حيوان، ورِبْحِ تجارة، وكَسْبِ صناعة... وإذ تَقَرّرت أسبابُ الموادِّ بما ذكرناه فسنصف حالَ كلّ واحدٍ منها بقولٍ موجز.

أما الأول من أسبابها وهي **الزراعة**، فهي مادَّةُ أهلِ الحَضَر وسُكانِ الأمصارِ والمُدن، والاستمدادُ بها أعمّ نفعاً، وأوفى فرعاً.

وأما الثاني من أسبابِها وهو **نتاجُ الحَيوان**، فهو مادّةُ أهلِ الفَلواتِ وسكّانِ الخيام، لأنهم لَما لَمْ تَستقرّ بهم دار، ولم تَضُمّهم أمصار، افتقروا إلى الأموالِ المنتقلة مَعهم وما لا يَنقطع نماؤه بالظّعنِ والرحلة فاقتنوا الحيوانَ لأنه يَسْتقِلّ في النُّقْلة بنفسه، ويَسْتغني عن العلوفة برَعْيه، ثم هو مركوبٌ ومَحلوب، فكان اقتناؤه

على أهلِ الخيام أيسرَ لقلّةِ مَؤنته، وتَسهيلِ الكُلْفة به، وكانت جدواه عليهم أكثرَ لوفورِ نَسْله واقْتِيات رِسْلِه إلهاماً منَ الله لخَلْقه في تعديل المصالِح فيهم، وإرشاداً لعباده في قَسْمِ المنافعِ بينهم.

وأما الثالثُ من أسبابها وهي التجارة، فهي فرعٌ لمادّتيْ الزّرع والنّتاج... وهي نوعان: تَقلُّبٌ في الحَضَرِ من غيرِ نُقْلَةٍ ولا سفر، وهذا تَرَبُّص واحتكار، وقد رَغِبَ عنه ذَوو الأقدار، وزَهد فيه ذوو الأخطار. والثاني تقلُّبٌ بالمالِ بالأسفار، ونَقْلُه إلى الأمصار، فهذا أليقُ بأهلِ المروءة، وأعمُّ جَدوى ومنفعة، غير أنه أكثرُ خَطراً وأعظم غَرَراً.

أما الرابعُ من أسبابها وهي الصناعة فقد يَتعلّق بما مضى من الأسبابِ الثلاثة، وتَنقسم أقسامُها ثلاثة: صناعةُ فكرٍ، وصناعةُ عَملٍ وصناعةٌ مُشْتركةٌ بين فكْرٍ وعمل، لأنّ الناس آلاتٌ للصّناعة، فأَشرفهم نفساً مُتَهَيءٌ لأشرفها جِنساً، كما أن أَذَلّهم نَفساً مُتَهَيء لأرذلها جِنساً، لأنّ الطبعَ يَبْعث على ما يلائمه، ويَدْعو إلى ما يُجانسه.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 179-182

أحوال الإنسانِ في الكسب

وإذْ قد وَضَح القولُ في أسبابِ الموادِّ وجِهاتِ الكَسْب فليس يخلو حالُ الإنسانِ فيها من ثلاثةِ أمور:

أحدها أن يَطْلُب منها قَدْرَ كفايته ويَلتمس وَفْقَ حاجتِه، من غير أن يتعدّى إلى زيادةٍ عليها، أو يَقتصرَ على نقصانٍ منها، فهذا أَحْمَد أحوالِ الطالبين، وأعدلُ مراتبِ المقتصدين.

والأمر الثاني أنْ يُقَصّر عن طلبِ كفايته، ويزيدَ في التماس مادَّته، وهذا التقصيرُ قد يكون على ثلاثة أوجه: فيكون تارةً كسلاً، وتارةً تَوَكُّلاً، وتارةً زُهداً

وتَقَنُّعاً، فإن كان تقصيرُه لكسلٍ فَقد حُرِمَ ثروةَ النشاط ومَرَح الاغتباط، فلن يُعْدَم أن يكون كلاًّ قَصِياً. . . وإذا كان تقصيرُه لتوكُّلٍ، فذلك عَجْزٌ قد أَعْذَرَ به نفسَه، وتَرْكُ حَزْم قد غَيَّر اسمَه، لأن الله تعالى إنما أَمَرَ بالتوكُّلِ عند انقطاعِ الحِيل والتّسليم إلى القضاءِ بَعْد الإعواز. . . وإن كان تقصيرُه لزهدٍ وتَقَنُّعٍ فهذه حالٌ من عُلِمَ بمُحاسبة نفسِه بتَبِعاتِ الغِنَى والثروة، وخاف عليها بَوائِقَ الهَوى والقُدْرَةِ فآثر الفَقْرَ على الغِنَى. . .

وأما الأمرُ الثالثُ فهو أن لا يَقْنَع بالكفاية، ويَطْلَب الزيادةَ والكثرةَ، فقد يدعو إلى ذلك أربعةُ أسباب: أحدُها منازعةُ الشهواتِ التي لا تُنال إلا بزيادة المال وكثرة المادة، والسبب الثاني أن يَطلبَ الزيادة ويلتمس الكثرةَ ليَصرفها في وجوهِ الخير. . . فهذا أَعْذر. . . والسببُ الثالث أنْ يَطلب الزيادةَ ويَقتني الأموالَ ليَدَّخِرها لولدِه، ويُخَلفها لورثته مَع شدّة ضَنِّه على نفسه، وكَفّه عن صَرْف ذلك في حَقّه، إشفاقاً عليهم من كَدْح الطّلبِ وسوءِ المُنْقَلَبِ، وهذا شَقِيّ يَجمعها مَأخوذٌ بوزْرِها قد استَحَقَّ اللومَ من وجوهٍ لا تَخفى على ذي لُبٍّ، منها سوءُ ظَنّه بخالِقه أنه لا يَرزقهم إلاّ من جهته. . . والسببُ الرابعُ أن يَجْمع المالَ ويَطْلُبَ المكاثرةَ استحلاءَ لجَمْعه، وشَغَفاً باحتجانه، فهذا أسوأُ الناسِ حالاً فيه، وأشدّهُم حِرماناً له، قد تَوجَّهتْ إليه سائرُ المَلاوم حتَّى صارَ وبالاً عليه. . .

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 183-187

التجارة

إن التجارة محاولةُ الكَسْبِ بتنميةِ المالِ بشراءِ السِّلَعِ بالرُّخْص وبَيْعِها بالغَلاء أَيّاً ما كانت السِّلعةُ من دقيقٍ أو زرعٍ أو حيوانٍ أو قُماش، وذلك القَدْرُ النامي يُسَمَّى رِبحاً. فالمُحاوِلُ لذلك الربح إمّا أَن يَختزِن السلعةَ ويَتَحَيّنَ بها حِوالةَ الأسواقِ من الرُّخصِ إلى الغلاءِ فَيَعْظم رِبْحُه، وإمّا بأن يَنقله إلى بلدٍ آخر تَنْفق فيه تلك السلعةُ أكثرَ من بلده الذي اشتراها فيه فَيَعْظم رِبحُه.

ابن خلدون في (المقدمة) 915:3

الصناعات

الصناعة علمٌ وعمل

هي ضَربان: علميٌّ وعَملي، فالعلميُّ ما يُستَغنى فيه عن الاستعانةِ بالجَوارح من اليدِ أو الرِّجل كالمعارفِ الإلهية والحِسابِ، والعمليّ ما يُستعانُ فيه بالجَوارح، وهو ضَربان: الأول ينقضي بانقضاءِ حركة الصانِع كالرّقْص، والثاني شيءٌ يَبقى له أثرٌ معقولٌ لا مَحسوس ـ كالطبِّ ـ وضربٌ محسوس كالكتابة.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 297

تقاسيم الصناعات

الصناعةُ ثلاثة أَضْرُب: إما أصولٌ لا قِوامَ للعالم بدونها، وهي أربعةُ أشياء: الحياكةُ والزراعةُ والبنايةُ والسياسة، وإمّا مُرَشِّحةٌ لكلٍّ واحدٍ من ذلك وخادمةٌ كالحِدادة للزراعة، والحِلاجة والغزالة للحياكة، وإمّا ثَمرةٌ لكلٍّ واحدٍ من ذلك ومَزْيَنَةٌ له كالطِّحانة والخِبازة للزراعة، والقِصَارة للحِياكة، ومثل ذلك بالإضافة إلى العالم مثل أجزاءِ الشخص إلى الشخص سواء بسواء.

وأشرف أصولِ الصناعات: السياسة، وهي أربعة أَضْرُب:

الأول: سياسةُ الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ، وحُكْمُهم على الخاصّةِ والعامّة، ظاهِرهم باطِنِهم.

والثاني: الوُلاة، وحكمُهم على ظاهرِ الخاصَّة والعامَّة دون باطِنهم.

والثالث: الحكماءُ، وحُكْمُهم على باطنِ الخَواصّ.

والرابع: الوَعَظَةُ والفقهاء، وحُكْمُهم على باطنِ العامّة.

وأشرفُ هذه السياساتِ الأربع بعدَ النبوة: إفادةُ العِلْم وتهذيبُ الناسِ به وبيانُ ذلك.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 270-271

نظرية الصنائع

إن الصناعةَ هي مَلَكَةٌ في أمر عمليّ فكري، وبكونه عملياً هو جسمانيٌّ مَحسوس، والأحوالُ الجِسمانيةُ المحسوسةُ فَنَقْلُها بالمباشرة أَوْعَبُ لها وأكمل، لأنَّ المباشرةَ في الأحوالِ الجِسمانيةِ المحسوسةِ أَتمُّ فائدة، والمَلَكَة صفةٌ راسخةٌ تَحْصُل عن استعمالِ ذلك الفِعْلِ وتَكَرُّرِه مرةً بعد أخرى حتَّى تَرسخ صورتُه، وعلى نِسْبةِ الأصل تكون المَلَكَة، ونَقْلُ المُعاينةِ أوعبُ وأَتَمُّ من نَقل الخَبرِ والعلم، فالمَلَكَةُ الحاصلةُ عنه أكملُ وأرسخُ من المَلَكةِ الحاصلةِ عن الخَبَر، وعلى قَدْر جَوْدة التّعليم ومَلَكَةِ المُعَلّم يكون حِذْقُ المتَعلِّم في الصناعة وحصولُ مَلكته.

ثم إن الصنائعَ منها البسيط ومنها المَرَكبُ، والبسيطُ هو الذي يَختصّ بالضروريات، والمركَّبُ هو الذي يكون للكَماليات، والمتقدِّمُ منها في التعليم هو البَسيطُ لبساطتِه أولاً، ولأنه مُخْتَصٌّ بالضّروريّ الذي تَتوفر الدواعي على نَقْله فيكون سابقاً في التَّعليم، ويكون تعليمُه لذلك ناقصاً، ولا يزال الفكرُ يُخْرِجُ أصنافَها، ومُرَكَّباتها من القُوةِ إلى الفعلِ بالاستنباطِ شيئاً فشيئاً على التَّدريجِ حتى تَكْمُل، ولا يَحْصُلُ ذلك دُفْعَةً وإنما يَحصلُ في أزمانٍ وأجيال، إذ خروجُ الأشياءِ من القوة إلى الفعلِ لا يكون دُفْعةً لا سيما في الأمور الصناعية، فلا بدَّ له إذَن من زمان، ولهذا تَجِد الصنائعَ في الأمصارِ الصغيرةِ ناقصةً، ولا يوجد منها إلاّ البَسيطُ، فإذا تزايدت حضارتُها ودَعت أمورُ التَّرَفِ فيها إلى استعمالِ الصنائِع خَرجت من القوة إلى الفعل.

وتنقسم الصنائع أيضاً إلى ما يَخْتصُّ بأمرِ المَعاش، ضرورياً كان أو غيرَ ضروري، وإلى ما يَخْتصُّ بالأفكار ـ التي هي خاصيةُ الإنسان من العلوم والصنائع ـ وبالسياسة، ومن الأول الحِياكةُ والجِزارةُ والنِّجارةُ والحِدادةُ وأمثالُها، ومن الثاني الوِراقةُ، وهي معاناةُ الكُتُب بالانتساخ والتَّجليد، والغِناءُ، والشعرُ، وتعليمُ العِلْم، وأمثالُ ذلك؛ ومن الثالثِ الجنديةُ وأمثالُها.

ابن خلدون في (المقدمة 3:923-924)

أمهاتُ الصنائع

إن الصنائعَ في النوعِ الإنساني كثيرةٌ لكثرةِ الأعمالِ المُتداوَلةِ في العُمران، فهي بحيث تَشذُّ عن الحَصْر ولا يأخذُها العَدُّ، إلاّ أنّ منها ما هو ضروريٌّ في العُمران أو شريفٌ بالموضوع فنخُصّها بالذكرِ ونتّرك ما سواها.

فأما الضروريُّ فالفلاحةُ والبناءِ والخِياطة والنِّجارة والحِياكة.

وأما الشريفةُ بالموضوع فكالتَّوليدِ والكتابةِ والوِراقةِ والغِناءِ والطبّ. فأما التوليد فإنها [صناعة] ضروريةٌ في العمران وعامَّةُ البَلوى إذ بها تَحصل حياةُ المولدِ وتَتمُّ غالباً، وموضوعُها مع ذلك المولودون وأمّهاتُهم، وأما الطّبُّ فهو حفظُ الصحةِ للإنسان ودَفْعُ المرض عنه، ويتفرع عن علمِ الطبيعة، وموضوعُه مع ذلك بَدَنُ الإنسان، وأما الكتابةُ وما يَتْبَعها من الوِراقة فهي حافظةٌ على الإنسانِ حاجتَه ومُقَيّدةٌ لها عن النسيان، ومُبَلّغَةٌ ضمائرَ النفسِ إلى البعيد والغائب، ومُخَلِّدةٌ نتائجَ الأفكارِ والعلومِ في الصُّحُف، ورافعةٌ رُتَبَ الوجودِ للمعاني. وأما الغِناءُ فهو نِسَبُ الأصواتِ ومُظْهِرُ جمالِها للأسماع. وكلُّ هذه الصنائِع الثلاث داعٍ إلى مخالطةِ الملوكِ الأعاظِم في خَلَواتهم ومجالسِ أُنْسِهم، فلها بذلك شرفٌ ليس لغيرِها، وما سوى ذلك من الصنائِع فتابعةٌ ومُمتَهَنَةٌ في الغالب. وقد يَختلِف ذلك باختلافِ الأغراضِ والدواعي.

ابن خلدون في (المقدمة) 931:3

تفاوتُ الناس في الاستعداد للصناعات

إن الله ـ تعالى ـ فرَّق هِمَم الناسِ للصناعاتِ المُتفاوتةِ ويَسَّرَ كلاًّ لِما خُلِقَ له، وجَعل آلَتَهم الفكريةَ والبدنيةَ مستعدّةً لها، فجعل لِمَنْ قَيَّضه لمراعاةِ العلمِ والمُحافظةِ على الدين قلوباً صافيةً، وعقولاً بالمعارف لائقةً، وأمزجةً لطيفةً، وأبداناً لينةً مستَصْلَحة. ومن قَيَّضه لمراعاةِ المِهَن الدُّنيوية والمُحافظةِ عليها كالزراعة والبِناء جَعل لهم قلوباً قاسِيةً وعقولاً كَزّةً وأمزجةً غليظةً وأبداناً خَشِنة،

وكما أنه مُحالٌ أن يَصْلح السمعُ للرؤية والبصرُ للسّمعِ كذلك مُحالٌ أن يكون من خُلِقَ للمِهْنة يَصْلُح للحِكْمة، وقد جَعَل - تعالى - كلّ جنسٍ من الفريقين نَوعيْن: رفيعاً ووضيعاً[1].

فالرفيعُ من تَحَرّى الحِذْقَ في صناعته، وأقبلَ على عمله، وطلبَ مرضاةَ ربه بقدر وُسْعه، وأدّى الأمانةَ بقَدر جهده، ولم يَشتغل عن عبادة الله تعالى.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 265-266

الدُّربةُ في الصّناعات

إن الصناعاتِ لا يُكْتَفى فيها بالعلم المُتقدِّم والمعرفةِ السابقة بها حتّى يُضاف إلى ذلك العملُ الدائمُ والارتياضُ الكثير، وإلاّ لم يكن الإنسانُ ماهراً، والصانعُ هو الماهرُ بصناعته، ومَثَلُ ذلك الكتابة، فإنَّ العالِمَ بأصولها وإن كان سابقَ العلم غزيرَ المعرفة، إذا أَخَذَ العلمَ ولَم تكنْ له دُرْبةٌ انقطع فيها، ولم يَنفعه جميعُ ما تَقدَّم من عِلْمه بها، وكذلك حالُ الخِياطة والبِناء، وبالجُملة كلُّ صناعة مِهنية.

مسكويه في (الهوامل والشّوامل) ص 272-273

تفاضل الناس في مراتب الصّنائع والعلوم

والناس يَتفاضلون بالطبع في المراتبِ بحسبِ تفاضُلِ مراتبِ أجناس الصّنائِع والعلوم التي أُعِدّوا بالطبع نحوَها. ثم الذين هم مُعَدّون بالطبع نحوَ جنسٍ ما يتفاضلون بحسبِ تَفاضلِ أَجْزاءِ ذلك الجِنْس... ثم الذين هم مُعَدّون بالطبع

(1) من الواضح أن الراغب الأصفهاني قد غاب عنه تأثير العوامل الاجتماعية والاقتصادية والبيئية في دفع الأفراد إلى امتهان صناعة أو مهنة. وليس صحيحاً أن اختيار المهنة يخضع بصفة حتمية لاستعداد الفرد العقلي والبدني، وإن كان لهذا الاستعداد دخل ما في ذلك؛ ثم إن الفلاح أو الحداد أو النجار لم يختر كل واحد منهم مهنته بسبب كزازة عقله وخشونة بدنه، والحقيقة أن تقسيم العمل في المجتمعات الإنسانية مسألة معقدة متداخل فيها عوامل شتى لا ترجع إلى إرادة الفرد وحده.

لجنسٍ ما أو لِجُزءٍ من ذلك الجنسِ يتفاضلون أيضاً بحَسَب كمالِ الاستعدادِ ونَقْصه. ثم أهلُ الطبائِع المُتساويةِ يتفاضلون بعدَ ذلك بتفاضُلِهم في تأديبهم بالأشياء التي هم نَحْوها مُعَدّون، والمتأدّبون منهم على التساوي يَتفاضلون بتفاضُلهم في الاستنباط، فإن الذي له قُدرةٌ على الاستنباطِ في جنسٍ ما رئيسُ مَنْ ليس له قدرةٌ على استنباطِ ما في ذلك الجِنس، ومن له قُدْرةٌ على استنباطِ أشياءَ أكثرَ رئيسٌ على مَن إنما له القدرةُ على استنباطِ أشياءَ أقلّ. ثم هؤلاء يتفاضلون بتفاضلِ قُواهم المُستفادةِ من التأدُّبِ وعلى جَوْدةِ الإرشادِ والتعليم أو رداءته فإنَّ الذي له قدرةٌ على جَوْدة الإرشاد والتَّعليم هو رئيسُ من ليس له في ذلك الجنسِ قوةٌ على الاستنباط. وأيضاً فإنَّ ذوِي الطبائِع الذين هم أنْقَصُ من ذَوي الطبائع الفائقة في جنسٍ ما متى تأدَّبوا بذلك الجنسِ فهم أفضلُ ممَّن لم يتأدَّبْ بشيءٍ من أهلِ الطبائِع الفائقة. والذين تأدَّبوا بأفضل ما في ذلك الجنسِ رؤساءُ على الذين تأدّبوا بأخَسّ ما في ذلك الجنس.

فمن كان فائقَ الطّبعِ في جنسٍ ما فتأدَّب بكلِّ ما أُعِدّ له بالطبع فليس إنما هو رئيسٌ على من لم يَكن في ذلك الجنسِ فائقَ الطبع فقط بل وعلى من كان في ذلك الجِنْس فائقَ الطَّبع ولم يتأدَّب أو تأدَّب بشيءٍ يسيرٍ مما في ذلك الجِنس.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 77

الفلاحة

هذه الصناعةُ ثمرتُها اتّخاذُ الأقواتِ والحبوبِ بالقيام على إثارة الأرضِ لها وازْدراعها وعلاجِ نَباتِها وتَعَهُّده بالسَّقْي والتّنميةِ إلى بلوغِ غايتِه، ثم حَصاد سُنْبله واستخراج حَبّه من غلافه، وإحكام الأعمال لذلك، وتحصيل أسبابه ودواعيه. وهي أقدمُ الصنائع لِما أنها مُحَصِّلةٌ للقوتِ المُكَمِّلِ لحياة الإنسان غالباً.

ابن خلدون في (المقدمة) 932:3

صناعة البناء

هذه الصناعة أولُ صنائِع العُمران الحَضَري وأقدمُها، وهي معرفةُ العملِ في اتخاذِ البيوت والمنازِلِ للسكنِّ والمأوى للأبدانِ في المُدن، وذلك أنَّ الإنسانَ لِما جُبِلَ عليه من الفِكْر في عواقِبِ أحوالِه لا بدَّ له أن يُفَكِّر فيما يَدْفع عنه الأذى من الحَرِّ والبَرْدِ كاتّخاذِ البيوتِ المُكْتَنفةِ بالسقفِ والحيطان من سائرِ جهاتها. والبشرُ مُخْتَلِف في هذه الجِبِلَّةِ الفكرية، فمنهم المعتدلون فيها يَتّخذون ذَلك باعتدال. . . وأما أهلُ البدو فَيَبْعُدون عن اتخاذِ ذلك لقصور أفكارِهم عن إدراكِ الصنائِع البشرية فيبادرون للغيران والكهوفِ المُعدَّةِ من غيرِ علاج.

ابن خلدون في (المقدمة) 932:3

المـــال

الحاجةُ إلى المالِ ضَروريةٌ في العَيْش، وهو نافعٌ في إظهارِ الحِكْمة والفَضيلةِ، ومَنْ اكتسبه مِنْ وَجْهِه صَعُب عليه، وذلك أنّ المكاسبَ الجميلةَ قليلةٌ، ووجوهَها يسيرةٌ عند الرجلِ العادلِ الحُرِّ، وأما غيرُ العادلِ الحرِّ فليس يُبالي كيف اكتَسَبه ومِنْ أينَ وَصَل إليه، ولأجلِ ذلك يوجدُ كثيرٌ من الأحرارِ والفُضلاءِ ناقصِي الحَظِّ منه، ويوجَدون أيضاً ذامّين للبَخْت شاكِين منه. فأما أضدادُهم فلأجلِ أنهم يَكْسبون المالَ من وجوهِ الخياناتِ ولا يُبالون كيفَ وَصلوا إليه، فإنّهم يوجدون أبداً وافري الحُظوظ منه، واسعي النّفقات، شاكرين لبُخوتهم، والعامّةُ يَغْبِطونهم ويَحْسُدونهم، إلاّ أنّ العاقلَ إذا رأى نفسَه وهو بريءٌ من المَذَمّات، نَقِيُّ العِرْضِ من السَّوْءاتِ لم يَتَدَنّس بالقبيحِ من المكاسب، ولم يَتَطَرّقْ إليه بخيانةٍ ولا سَرقةٍ ولا ظُلمٍ لمن هو دونه أو مِثْلُه، وتَجَنَّب فيه وجوهَ العارِ والفضائِح كالقيادةِ والخِداع وترويجِ السِّلَع القبيحةِ على الملوك، واستنْزالِهم عن أموالهم بالخِداع والمَكْر، ومساعَدَتِهم على الفواحشِ وتحسينِ القبائحِ بما يُوافق هواهُم وما يَجْري مجرى

ذلك من السِّعايةِ والنّميمةِ والغِيبَة وضروبِ الفَسادِ التي يَرتكبها طلّابُ المالِ من غيرِ وَجْهِه بضروبِ المغابنات ووجوهِ الظُّلمِ ـ يُسَرُّ بنفسِه ويَعتاضُ من المالِ الراحةَ والمَحْمَدَةَ، فلا يلوم البَخْتَ ولا يُبْغِضُ الدول، ولا يَحْسُدُ أصحابَ الأموالِ المكتَسَبة من غيرِ وجوهها الجميلة.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 111

المالُ والقُنْيات

المالُ إذا اعتُبِر بكونه أحدَ أسبابِ قِوامِ الحياةِ الدنيوية فهو عظيمُ الخَطَر. . . وإذا اعتُبِر بسائرِ القُنْياتِ فهو صغيرُ الخَطَر، إذ القُنْياتُ ثلاث: نفسيةٌ، وبَدنيةٌ، وخارجة؛ والخارجةُ أَدْوَنُها، وأَدْوَن الخارجان: الناضّ، لأنه خادمٌ غيرُ مخدوم، وسائرُ القُنْيات خادمٌ من وجهٍ ومَخْدوم من وجه، لأنَّ النفسَ يَخْدُمها البَدَن، والبَدَنُ يَخْدُمه المَأْكُل والمَلْبسُ، وهما يَخْدُمُهما المال.

فالمال من حَقّه أن يكون خادماً لغيرِه من القُنْياتِ وأن لا يكون شيءٌ من القُنْياتِ خادماً له، وإن كان كثيرٌ من الناس ـ لِجَهْلهم ـ يَجْعلون جاهَهَم وأبدانَهم ونفوسَهم خَدَماً للمالِ وعبيداً.

واعْلَم أَنّ الناضَّ ـ الذي هو العَيْنُ والوَرِقُ ـ حَجَرٌ جعله الله ـ سُبحانه ـ سبباً للتعامِل به. . . وخادماً.

* * *

قد تَقَدّم أن المالَ من الخيراتِ المُتوسطةِ لأنه كما قد يكون سبباً للشرِّ ويكون سبباً للخير.

والمالُ يَحْصُل من وجهين: **أحدهما**: بسببٍ منسوبٍ إلى الجَدِّ المَحْضِ والبَخْت الصِّرفِ من غيرِ اكتسابٍ من صاحبِه كَمَن وَرِث مالاً أو وجد كنزاً. . . والثاني أنْ يكتسبه الإنسانُ كمن يَشتغل بتجارةٍ أو صناعةَ فيدّخر منها مالاً، وهذا

الضرب لا يُستغنَى فيه عن الجَدّ. . . فحَظُّ الجَدّ أكثرُ من حظّ الكَدّ بخلاف الأخلاقِ والأعمال الأخروية التي حَظُّ الكدّ فيها أكثر.

الحكمةُ تقتضي أن يكون العاقلُ الحكيمُ في أكثرِ الأحوالِ مُقِلاًّ، وذلك أنه لا يَأْخُذُ المالَ إلاّ كما يَجب، من الوجه الذي يجب، في الوقت الذي يجب، ثم إذا أَخَذه وتناولَه لم يَدَّخِرْه عن مَكْرمة.

إن الله ـ تعالى ـ أَوْجدَ أعراضَ الدنيا بُلْغَةً فاعْتَدَّها الناسُ عُدَّةً، وصَيَّرَ الدنيا مُرتَحَلاً ومَمَراً فصَيّروها مَوطناً ومَقَرّاً إلاّ قَليلٌ أنزلوها حيث أَنزلها الله ـ تعالى ـ وهم الذين وَصَفهم ـ تعالى بقوله: ﴿وقَليلٌ من عِبادِيَ الشَّكورُ﴾ (سبأ، 13).

وأعراضُ الدنيا ـ من وَجْه ـ عاريةٌ في أيدي الناسِ مُسْتَرَدَّةٌ، ـ ومِنْ وجهٍ ـ مِنْحَةٌ مُنِحَها الإنسانُ لِيَنْتفِع مُدّةً بَدَرِّها ويَنْتفعَ بها غيرُه ـ ومن جهة ـ وَديعةٌ في يَده.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 274-80

وظيفةُ المال

المالُ خُلِق لحكمةٍ ومقصود، وهو صلاحُه لحاجاتِ الخَلْق، ويُمكن إمساكُه عن الصّرْفِ إلى ما خُلِقَ للصّرفِ إليه، ويُمْكن بَذْلُه بالصَّرْف إلى ما لا يَحْسُن الصّرفُ إليه، ويُمْكن التصرُّفُ فيه بالعَدْل، وهو أن يُحْفَظ حيث يَجِب الحِفظُ ويُبْذَلَ حَيْث يَجب البَذْلُ، فالإِمساكُ حيث يَجِب البَذْلُ بُخْلٌ، والبذلُ حيث يَجِبالإمساكِ تبذير، وبينهما وَسَطٌ، وهو المحمود.

الغزالي في (الإحياء) 178:3

رأيٌ شرعي في المال

من الأماناتِ الأموالُ كما قال ـ تعالى ـ في الديون: ﴿فإنْ أَمِنَ بَعْضُكم بعضاً فَلْيُؤَدِّ الذي اؤْتُمِنَ أمانَتَه، ولْيَتّقِ اللهَ رَبَّه﴾ (البقرة 283).

ويَدخل في هذا القسمِ الأعيانُ، والديونُ الخاصّةُ والعامّة، مثل رَدِّ الودائِع، ومالِ الشريك، والمُوَكِّل، والمُضارِب[1]، ومالِ المَوْلى من اليتيم، وأهلِ الوَقْفِ ونَحْوِ ذلك، وكذلك وفاءُ الديونِ من أثمانِ المَبيعات، وبدلُ القرضِ، وصَداقاتُ النّساء، وأجورُ المنافع ونَحْوُ ذلك.

وإذا كان الله قَدْ أَوْجَبَ أداءَ الأَماناتِ التي قُبِضَت بحَقٍّ ففيه تَنبيهٌ على وجوبِ أداءِ الغَصْبِ والسرقةِ والخيانةِ ونحوِ ذلك من المظالم، وكذلك أداءُ العارية.

وهذا القسمُ يتناولُ الولاةَ والرعية، فعلَى كلٍّ منهما أن يؤدِّيَ إلى الآخر ما يَجب أداؤُه إليه، فعلى ذي السلطانِ ونُوّابِه في العَطاءِ أن يُؤتوا كلَّ ذي حَقٍّ حقَّه، وعلى جُباةِ الأموالِ ـ كأهلِ الديون ـ أنْ يُؤَدّوا إلى ذي السلطان ما يَجِب إيتاؤُه إليه، وكذلك على الرعية الذين يَجِبُ عليهم الحقوق، وليس للرعية أن يَطْلُبوا من ولاةِ الأموالِ ما لا يَستحقّونه... ولا لهم أنْ يَمنعوا السلطانَ ما يَجب دفعُه إليه من الحقوقِ وإن كان ظالماً، كما أمرَ به النبيُّ ـ ﷺ ـ لَمّا ذَكَرَ جَوْرَ الولاة: «أَدُّوا إليهم الذي لهم، فإن اللهَ سائلُهم عمّا استَرعاهم»، ففي الصحيحين عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ عن النبيّ ـ ﷺ ـ قال: «كانت بَنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلّما هَلَكَ نبيٌّ خَلَفه نبيّ، وإنه لا نَبِيَّ بعدي، وسيكون خُلفاء ويكثرون، قالوا: فما تأمُرنا؟ قال: أَوفوا ببيعةِ الأولِ فالأولِ، ثم أعطوهم حَقَّهم، فإن اللهَ سائلُهم عَمّا استرعاهم».

وليس لولاةِ الأمورِ أَنْ يَقْسِموها بحسبِ أهوائهم كما يَقْسِمُ المالكُ مِلْكَه، فإنما هم أمناء ونوابٌ ووكلاء ليسوا مُلّاكاً، كما قال النبي ـ ﷺ: «إني واللهِ لا أُعطي أحداً ولا أمنع أحداً، وإنما أنا قاسم، أَضعُ حيث أُمِرْت» رواه البخاري.

فهذا رسولُ ربِّ العالمين قد أَخْبَرَ أنه ليس المنعُ والعطاءُ بإرادته واختيارِه

---

(1) المُضارِب من المضاربة، وهي القِراض: عقد شركةٍ في الربح بمالٍ من رجل وعملٍ من آخر.

كما يفعل ذلك المالكُ الذي أُبيح له التصرُّفُ في ماله، وكما يَفعل ذلك الملوكُ الذين يُعطون مَن أَحَبّوا ويَمنعون من أَبْغضوا، وإنما هو عبدُ الله يَقْسِم المالَ بأَمرِه فَيَضعُه حيث أَمَرَهُ اللهُ تعالى. وهكذا قال رجلٌ لِعُمَرَ بنِ الخطّاب: يا أميرَ المؤمنين، لو وسَّعْتَ على نَفْسِك في النَّفقةِ من مالِ الله تعالى؟ فقال له عُمَر: أَتدري ما مَثَلي ومَثَلُ هؤلاء كَمَثَلِ قومٍ كانوا في سَفَرٍ فجَمعوا منهم مالاً وسَلّموه إلى واحدٍ يُنْفقُه عليهم، فهل يَحِلُّ لذلك الرجلِ أنْ يَستأثر عنهم من أموالهم؟».

وحُمِلَ مَرّةً إلى عُمَرَ بنِ الخطاب ـ رضي الله عنه ـ مالٌ عظيم من خُمُسٍ فقال: «إن قوماً أَدَّوْا الأمانةَ في هذا لأُمناء» فقال له بعضُ الحاضرين: إنّك أَدّيتَ الأمانةَ إلى الله تعالى فَأَدّوا إليك الأمانة، ولو رَتَعْتَ رَتَعوا».

ويَنْبغي أنْ يُعْرَفَ أنّ أولي الأمرِ كالسوقِ، ما نَفَق فيه جُلِبَ إليه، هكذا قال عُمَر بنُ عبد العزيز ـ رضي الله عنه ـ فإن نَفَق فيه الصّدقُ والبِرُّ والعَدلُ والأمانةُ جُلِب إليه ذلك.

والذي عَلى وَليِّ الأمرِ أنْ يأخذَ المالَ من حِلّه، ويَضَعَهُ في حَقّه، ولا يَمنعه من مستحِقِّه.

ابن تيمية في (السياسة الشرعية)

تنميةُ الأموال

«وَدَعْ عنك شَرَهَ نَفْسِك، ولْتَكُن ذَخائِرُك وكنوزُك التي تَدَّخِر وتَكْتنزُ البِرَّ والتقوى، واستصلاحَ الرعية، وعمارةَ بِلادهم، والتفقُّدَ لأمورهم، والحِفْظَ لدِمائهم، والإغاثة لِمَلْهوفهم.

واعلَم أنّ الأموالَ إذا اكْتُنِزَت وادُّخِرَتْ في الخزائنِ لا تنمو، وإذا كانت في صلاحِ الرعيةِ وإعطاءِ حقوقِهم وَكَفِّ الأَذِيةِ عنهم نَمَتْ وَزَكَتْ، وصَلحت بها العامّة، وترتّبت بها الولايةُ، وطاب بها الزمان، واعْتُقِدَ فيها العزُّ والمَنفعة. فَلْيَكُن

كنزُ خزائنِك تفريقَ الأموالِ في عمارة الإسلام وأَهْلِه، وَوَفِّر منه على أولياءِ أميرِ المؤمنين قِبَلَكَ حقوقَهم، وأَوْفِ من ذلك حِصَصَهُم، وتعهَّد ما يُصْلِح أمورَهم ومَعاشَهم، فإنّك إذا فَعلتَ ذلك قَرَّت النعمةُ لك، واستوجَبَت المزيدَ من الله تعالى، وكنتَ بذلك على جِبايةِ أموالِ رعيتِك وخراجِك أَقْدَرَ، وكان الجميعُ لما شَمَلَهم من عدلِك وإحسانِك أَسْلَسَ لطاعتِك... وإنما يَبقى من المال ما أُنْفِقَ في سبيلِ الله وفي سبيلِ حَقّه».

من كتاب طاهر بن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر لَما ولاّه المأمون الرّقّةَ ومصرَ وما بينهما؛ نقلها ابنُ خلدون بنصّها في (المقدمة) 2:712-725

المال من دواعي الجاه

كما أنَّ مِلْكَ الذهبِ والفضّةِ يُفيد القدرةَ على تحصيلِ الأغراضِ إلاّ أن الجاهَ أحبُّ من المالِ عند ذوي الهِمَمِ العَلِيّة، فإنَّ لِمِلْكِ القلوب ترجيحاً على مِلْكِ الأموالِ من ثلاثة أوجه:

أحدها أن التوصُّلَ بالجاهِ إلى المالِ أيسرُ من التوصُّلِ بالمال إلى الجاه...

والثاني هو أن الأرواحَ من جِنْسِ عالَم الملائكة، والذّهبَ والفضّةَ من الجمادات؛ والتفاوتُ بين جوهرِ الملائكةِ وبين جوهرِ الجماداتِ كثيرٌ، والأَشْرَفُ أَوْلى بالمحَبوبية من الأَخَسِّ، فلا جَرَم [أن] كان الجاهُ أَحبَّ من المال.

الثالث: ليس الذي يَحتاج الإنسانُ إليه من المالِ بخاصّةِ نفسِه قليلاً كالمأكول والملبوس، وإنما يَحتاج الإنسانُ إلى المالِ الكثيرِ ليَتَوَصّل به إلى أنْ يصيرَ مخدوماً لغيره، وإن كان غيرَ خادمٍ له، والمخدومية عبارةٌ عن التفرُّد بصفاتِ الجَلال والعِزّة، وهو محبوبٌ لذاتِه، فالجاهُ يوجِبُ حصولَ هذا التفرُّدِ بلا واسطة، والمالُ يوجبه بواسطةٍ، فذلك الأول أَحبّ.

إن مِلْكَ القلوبِ ينمو ويَتزايد بذاته، فإنَّ القلوبَ إذا دُعِيت لشخصٍ

واعْتَقَدَتْ كما لَه بعلمٍ أو عملٍ أوضحت الألسنةُ بالثناءِ عليه، وكلُّ من سَمِع ذلك الثناءَ اعتقد أيضاً فيه، فثبت أنّ الجاهَ يَنمو بذاته، وأما المالُ فإنه لا ينمو ولا يتزايد بذاتِه فكان الأولُ أَحَبّ.

ومن الناس من قال إن الجاهَ إنما يُراد ليكون صوناً للمال، فإنَّ مَن لا جاهَ له لا يُمكنه حِفْظُ مالِه عن الهلاك، والتابعُ أخسّ من المتبوع، فهذا الإنسانُ يكون المالُ عنده آثرَ من الجاه، إلاّ أن الطبيعةَ البهيميةَ تكون غالبةً على هذا الإنسان، لأنّ المالَ من جنسِ المَحسوسات، والجاهَ من جنسِ المُجَرَّدات، فكل من كانت البَهيميةُ أغلبَ عليه كان حُبُّ المالِ عنده آثر، وكلّ من كانت الروحانيةُ عليه أَغْلَبَ كان الجاهُ عنده آثر.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 127-130

إن الجاهَ مَعْناه التَفرُّد بالحُكْمِ والاستيلاءِ والاستعلاء، ومعلومٌ أنه إن حَصل لك هذا المعنى بَقِيَ كلُّ مَنْ سواك محروماً منه، والحرمانُ مما يكون مطلوباً مكروهٌ بالذات.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) 142-143

العلاقة بين الجاه والمال

إن الجاهَ والمالَ هما ركنا الدنيا، ومعنى المال: مِلْكُ الأعيانِ المنتفَعَ بها، ومعنى الجاهِ مِلْكُ القلوبِ المطلوبِ تعظيمُها وطاعتُها.

وكما أن الغَنِيَّ هو الذي يَمْلك الدراهمَ والدنانير، أَيْ يَقدِر عليهما ليتَوَصّلَ بهما إلى الأغراضِ والمقاصدِ وقضاءِ الشهواتِ وسائرِ حُظوظ النفس، فكذلك ذو الجاهِ هو الذي يَمْلِك قلوبَ الناس، أيْ يَقْدِر على أن يَتَصرّف فيها ليَستعمِل بواسطتها أربابَها في أغراضه ومآربه. وكما أنه يَكتسب الأموالَ بأنواعِ من الحِرَف والصناعات، فكذلك يَكْتسب قلوبَ الخَلْقِ بأنواعٍ من المعاملات ولا تَصير القلوبُ مُسَخَّرَةً إلاّ بالمعارف والاعتقاداتِ، فكلّ من اعتقدَ القلبُ فيه وصفاً من أوصافِ

الكمالِ انقاد له وتَسَخَّر له بحَسبِ قوةِ اعتقادِ القلبِ وبحَسَب درجةِ ذلك الكمال عنده، وليس يُشْتَرط أن يكونَ الوصفُ كمالاً في نفسه، بل يكفي أنْ يكون كمالاً عنده وفي اعتقادِه، وقد يَعتقد ما ليس كمالاً كمالاً ويُذْعِن قلبُه للموصوفِ به انقياداً ضرورياً بحَسَب اعتقاده، فإنّ انقيادَ القلبِ حالٌ للقلب، وأحوالُ القلوبِ تابعةٌ لاعتقادات القلوبِ وعلومها وتَخَيّلاتها.

وكما أن مُحِبَّ المالِ يَطلُب مِلْكَ الأرِقاءِ والعبيدِ فطالِبُ الجاهِ يَطْلب أن يَسْتَرِقَّ الأحرارَ ويَسْتعبدَهم ويملكَ رقابَهم بمِلْكِ قلوبهم، بل الرقُّ الذي يَطْلب صاحبُ الجاهِ أعظمُ لأنّ المالكَ يَمْلِك العبدَ قهراً، والعبدُ مُتأَبٍّ بطبعه، ولو خُلِيَ ورَأْيَه انْسَلَّ عن الطاعة، وصاحبُ الجاهِ يَطلب الطاعةَ طوعاً ويَبغي أن تكون له الأَحرار عبيداً بالطبعِ والطوعِ مع الفرح بالعبودية والطاعةِ له، فما يَطلبُه فوقَ ما يَطْلبه مالكُ الرقّ بكثير.

فإذن معنى الجاهِ قيامُ المنزلة في قلوبِ الناس، أي اعتقادُ القلوب لنَعْتٍ من نُعوتِ الكمال فيه، فَبِقَدْر ما يَعتقدون من كماله تُذْعِن له قلوبُهم، وبقدر إذعانِ القلوب تكون قُدْرَتُه على القلوب، وبقَدْرِ قُدْرَتِه على القلوب يكون فرحُه وحُبُّه للجاه.

الغزالي في (الإحياء) 192:3

المال والجاه والسلطة

إنّ الحَضَرِيّ إذا عَظُم تَمَوُّله، وكَثُر للعَقارِ والضِّياع تَأَثُّله، وأَصْبحَ أغنى أهلِ المِصْرِ، وَرَمَقَتْهُ العيونُ بذلك، وانْفَسَحت أحوالُه في التَّرَف والعوائد، زاحمَ عليها الأمراءَ، وغَصُّوا به. ولِمَا في طباعِ البَشَرِ من العُدوان، تَمتدُّ أعينُهم إلى تَمَلّكِ ما بيده ويُنافسونه فيه، ويَتَحَيّلون على ذلك بكلِّ مُمكن، حتى يُحَصِّلوه في رِبْقَةِ حُكْمٍ سلطانيّ وسببٍ من المؤاخذة ظاهرٍ يُنْتَزَع به مالُه. **وأكثرُ الأحكامِ السلطانية جائرةٌ في الغالبِ، إذ العدلُ المَحضُ إنما هو في الخِلافة الشَّرعية، وهي قليلةُ اللّبْثِ،**

قال ﷺ: «الخلافَةُ من بَعدي ثلاثون سنة، ثم تَعود مُلْكاً عَضوضاً»، فلا بدَّ حينئذٍ لصاحبِ المالِ والثروةِ الشهيرةِ في العُمران من حاميةٍ تذود عنه وجاهٍ يَنْسَحِب عليه من ذي قرابةٍ للمَلِك أو خالصةٍ له أو عَصبية يتحاماها السلطانُ، ليَستَظِلَّ بظِلِّها، ويَرتفع في أَمْنها من طوارِق التعدّي، وإن لم يَكُن له ذلك أصبحَ نَهْباً بوجوهِ التَحَيُّلاتِ وأسبابِ الحُكّام.

ابن خلدون في (المقدمة) 871:3

الجاهُ مفيدٌ للمال

وذلك أنّا نَجِد صاحبَ المالِ والحُظْوةِ في جميعِ أصنافِ المَعاشِ أكثرَ يَساراً وثَروةً من فاقدِ الجاه، والسببُ في ذلك أن صاحبَ الجاهِ مَخدومٌ بالأعمالِ يُتقَرَّب بها إليه في سبيلِ التزلُّفِ والحاجةِ إلى جاهِه، فالناسُ مُعِينون له بأعمالِهم في جميعِ حاجَاتِه من ضروريٍّ أو حاجّي أو كماليّ، فتَحْصُل قِيَمُ تلك الأعمالِ كلِّها مِنْ كَسْبِه، وجميعُ ما شأنُه أنْ تُبْذَل فيه الأعواضُ من العَملِ يُسْتَعْمَل فيها الناسُ من غيرِ عوضٍ فتتوفَّر قِيَمُ تلك الأعمالِ عَلَيه، فهو بين قِيَمٍ للأعمالِ يَكتَسبها وقِيَمٍ أُخرى تَدعوه الضرورةُ إلى إخراجها فَتَتوفَّر عليه. والأعمالُ لصاحبِ الجاهِ كثيرٌ فتفيدُ الغِنى لأقربِ وقتٍ، ويزدادُ مع الأيام يساراً وثروةً، ولهذا المَعنى كانت الإمارةُ أحدَ أسبابِ المعاش. . .

وفاقدُ الجاهِ بالكُلِّيةِ ـ ولو كان صاحبَ مالٍ فلا يكون يسارُه إلاّ بمقدارِ مالِه وعلى نِسْبةِ سَعْيِه، وهؤلاء هم أكثرُ التجّار، ولهذا تَجد أهلَ الجاهِ منهم يكونون أَيسرَ بكثير.

ومما يَشْهد لذلك أنّا نجدُ كثيراً من الفقهاءِ وأهلِ الدينِ والعبادةِ إذا اشتُهِروا حَسُنَ الظنُّ بهم، واعتَقَدَ الجمهورُ معاملةَ اللهِ في إرْفادهم، فَأَخْلَص الناسُ في إعانَتهم على أحوالِ دنياهم والاعتمالِ في مصالِحهم، أسرعت إليهم الثروةُ وأَصبحوا مياسيرَ من غيرِ مالٍ مُقْتَنى إلاّ ما يَحْصُل لهم من قِيَم الأعمالِ التي وَقَعَت

المعونةُ بها منَ الناس لهم، رأينا من ذلك أعداداً في الأمصارِ والمُدُنِ وفي البَدْو، يَسعى لهم الناسُ في الفَلْحِ والتَّجْر، وكلٌّ قاعدٌ بمنزلِهِ لا يَبْرَح مكانَه، فينمو مالُه ويَعظُم كَسْبُه ويتأثَّل الغِنَى من غير سَعْيٍ.

ابن خلدون في (المقدمة) 3:907-908

النقود المتداولة في التعامل

اعْلَم أن الناضَّ [أي النقود المتداولة] أحدُ أسبابِ ما به قِوامُ الحياةِ الدنيوية، ومتى تَوهّمناه مرتفعاً تَعسَّر على الناسِ توجيهُ مَعاشهم، وقد تَقَدّم أن الناسَ يحتاج بعضُهم إلى بعضٍ ولا يُمكِنهم التعايشُ ما لم يَتظاهروا ويَتولّى كلُّ واحدٍ منهم عملاً يَصير به مُعيناً للآخر مواسياً له. ولمّا كان كلُّ مَنْ واسى غيرَه مِن حَقِّه أن يُقابَل بقَدْرِ مواساتِه قَيّض اللهُ - سبحانه - لهم الناضَّ علامةً منه - جلَّ ثناؤه - ليَدفعَه الإنسانُ إلى مَن يوليه نفعاً فَيَحمله إلى من عنده مُبتغاه فَيَأخذ منه بقَدْرِ عَمَلِه، ثم إذا جاءَ ذلك الآخرُ بتلك العَلاَمةِ أو مثلِها إلى الأول وطلب منه مُبْتَغى هو عنده دَفَعُه إليه ليَنْتَظِم أمرُهم، ولهذا قيل: **الدرهمُ حاكمٌ صامتٌ، وعَدْلٌ ساكتٌ، وخاتَمٌ من الله نافذ**. . . ولَمّا كان ذلك حاكماً عَظَّم اللهُ - تعالى - وَعيدَ مَن احتَبَسه ومَنَع الناسَ عن التعاملِ به، فقال: «والذين يَكْنزون الذهبَ والفِضّة. . .» (التوبة/ 34)، وذلك أنه يصيرُ باحتباسِه إياهما كَمَن حَبَسَ حاكِميْن للناسِ بهما تتمشّى أمورُ معايِشهم.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة)، ص 273

الدينار وقيمة العمل

ولأنَّ الناسَ هم مَدَنِيون بالطّبع، ولا يَتِمُّ لَهُم عيشٌ إلاّ بالتعاون، فبعضُهم يَجب أن يَخْدُمَ بعضاً ويأخذَ بعضُهم من بعض ويُعطي بعضُهم بعضاً، فهم يطلبون المكافأةَ على المناسبةِ، فإذَا أَخَذَ الإسكافُ من النجّارِ عَمَلَه وأعطاه عَمَله فهو المُعاوضة إذا كانَ العَمَلانِ مُتساوِيَيْن. ولكن ليس يَمْنع مانعٌ أن يكون عَمَلُ الواحدِ

خيراً من عَمَلِ الآخر فيكون الدينارُ هو المُقَوِّم والمُساوي بينهما، فالدينارُ هو عَدْلٌ ومُتَوَسِّطٌ إلاّ أنه ساكتٌ، والإنسانُ الناطقُ هو الذي يَستعمله ويُقَوِّمُ به جميعَ الأمورِ التي تكونُ بالمعاملاتِ حتَّى تَجْري على استقامةٍ ونظامٍ ومُناسبةٍ صَحيحةٍ عادلة، ولذلك يُسْتعانُ بالحاكم - الذي هو عَدْلٌ ناطقٌ - إذا لمْ يَسْتقم الأمرُ بيّن الخَصْمين بالدينارِ الذي هو عَدْلٌ ساكت.

وأرسطوطاليس يقول: إن الدينارَ ناموسٌ عادلٌ - ومعنى الناموس في لغته: السياسةُ والتدبيرُ وما أَشْبه ذلك، فهو يَقول في كتابه المعروف **بنيقوماخيا**: إن الناموسَ الأكبرَ هو من عند الله - تَبارك وتعالى - والحاكمُ ناموس ثانٍ من قِبَله، والدينارُ ناموسٌ ثالث، فناموسُ الله تَعالى قُدْوَةُ النواميس - يَعني الشريعة - والحاكمُ الثاني مُقْتَدٍ به، والدينارُ مُقْتَدٍ ثالث» وإنما قُوِّمَت الأشياءُ المختَلِفة بالأثمانِ المُختلفةِ لتَصِحّ المشاركاتُ والمُعاملات، ويَتَبَيَّنَ وجهُ الأخذِ والإعطاء، فالدينارُ هو الذي يُساوي بين المُختَلِفات ويزيدُ في شيءٍ وينقصُ من شيءٍ آخر حتّى يَحْصُل بينهما الاعتدال، فتَستَوي المُعاملةُ بين الفَلاّح والنجّار - مثلاً - وَهُو العَدْلُ المَدني، وبالعدل المدنيِّ عُمِّرت المُدُن، وبالجَوْر المدني خُرِّبَت المدن.

وليس يَمنع أن يكون عَمَلٌ يسيرٌ يساوي عملاً كثيراً، ومثال ذلك: أنّ المهندسَ يَنْظر نظراً قليلاً ويَعمل عملاً يسيراً، ويساوي نَظَرُه هذا عملاً كثيراً من أقوامٍ يَكِدّون بين يديه ويعملون بما يَرْسمه.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 115-116

النقودُ المضروبة

. . . ومن بَين الأشياءِ المعدنيةِ الجواهرُ التي تَذوب بالنارِ وتَجْمُدُ بالهواءِ، ومن بين هذه: **الذهبُ** وَحْده، فإنه أَبقاها وأَعزُّها وأَحفظُها لصورته، وأَسلَمُها على النارِ والهواءِ والماءِ والأرض، وهو مع ذلك سليمٌ على الكسرِ والقَطْعِ والرضّ، يُعيد صورةَ نَفسِه بالذَّوْب، ويَحْفَظها من جميعِ عوارضِ الفسادِ زماناً طويلاً جِداً،

فَجُعِل مُقَوِّماً للصنائع، وعلامةً لهذا القَيِّم [يقصد السلطان]، ثم احتيط عليه بأنْ طُبع بخاتَمِه وعلاماتِه، كلُّ ذلك خوفاً من توصُّلِ الأشرارِ إليه ممن يَرْتفقُ من عَملِ غيرِه ولا يُرْفِقُ غَيْرَه، فإن هذا الفعلَ هو الظلمُ الذي يرتفع به التعاونُ ويزولُ معه النّظام، ويَبْطلُ بسببه الاجتماعُ والتعايش.

ثم لَمّا وُجِد هذا الجوهرُ الذي جَمَعَ هذه الفضائلَ، واحتيط عليه ضروبَ الاحتياطاتِ من أن يَصِلَ إلى غيرِ مُستحِقِّه، عَرَضَ فيه عارضٌ آخر، وهو أَنّ الذي عاوَن الناسَ بمعاونةٍ استَحَقَّ بها شيئاً منه ربَّما احتاجَ إلى مُعاونةٍ يَسيرةٍ لا تساوي تَعَبَه الأول، ولا تَقْرُب منه، مثالُ ذلك أنه ربّما تَعِب الإنسانُ أياماً ليُحَصِّل لغيره عَملَ الرّحَى بمَؤونةٍ وكُلْفة وحِكْمةٍ بليغة، فإذا أُعْطِي من هذا الجوهرِ قيمةَ عَملِه ثم احتاجَ إلى بَقْلٍ أو خلالٍ أَوْ عَرَضٍ يسيرٍ لا يَستطيع أنْ يُعطيه شيئاً من الجوهر الذي عنده، ولا أقلَّ القليل منه، لأنّ الجُزْءَ اليسيرَ جداً منه أكثرُ قيمةً من العملِ الذي يَلتمسُه من غيره، فاحتيج لذلك إلى جَوْهرٍ آخر تكون فَضائلُه أنقصَ من الذهبِ ليصيرَ خليفةً له يَعْمَلُ عَمَله، وإن كانَ دونَه، فلم يُوجَد ما يَجْمع تلك الفضائلَ التي حَكَيْناها في الذّهَبِ شيءٌ غيرُ الفِضّة، فجُعِلت نائبَه عنه، ثم جُعِل كلُّ واحدٍ من الذّهبِ يُساوي عَشرة أضعافِه من الفِضّة، لأنّ العشرةَ نهايةُ الآحاد، فوجب لذلك أن تكون قيمةُ الواحدِ من ذلك الجوهرِ عَشْرةُ أمثالِه من هذا الجوهر.

فأما التفاوتُ الذي وَقَع بين صَرْف الدينارِ والدرْهم - أعني أنه صار منهُ الواحدُ بخَمْسةَ عَشَرَ دِرْهماً ونحوِها - فإنما ذلك لأجلِ التفاوتِ في الوَزْنِ بينَ المِثْقالِ والدّرهم، ثم لأجل الغِشّ الذي يكون في أحدِهما. والأمر مَحْفوظٌ مع ذلك في أنّ الواحدَ من الذهبِ بإزاءِ عَشَرَةٍ من الفِضّة إذا كان كلُّ واحدٍ منهما غيرَ مَشوبٍ ولا مَغْشوش.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 348-349

النقود قيمةٌ وذَخيرةٌ وقُنية

. . . إن الله ـ تعالى ـ خَلَقَ الحَجَرَيْن المَعْدنيين من الذهبِ والفضّةِ قيمةً لكلِّ مُتَموّل، وهما الذخيرةُ والقُنْية لأهلِ العالِم في الغالِب، وإن اقْتنى سواهما في بعضِ الأحيانِ فإنما هو لقصدِ تَحصيلهما بما يَقع في غيرهما من حِوالَةِ الأسواقِ التي هما عنها بمَعْزِل، فهما أصلُ المكاسبِ والقُنْيَةِ والذخيرة.

وإذا تَقَرّر هذا كلُّه فاعْلَم أن ما يُفيدُه الإنسانُ ويَقتنيه من المُتَمَوَّلاتِ إن كان من الصنائعِ فالمفادُ المُقتنَى منه قيمةُ عَمَلِه[1]، وهو القصدُ بالقُنية، إذ ليس هناك إلاّ العمل وليس بمقصودٍ بنفسه للقنية. وقد يكون مع الصنائع في بَعْضِها غيرُها مثل النّجارة والحِياكة معهما الخَشَبُ والغَزْل، إلاّ أنَّ العملَ فيهما أكثرُ فقيمتُه أكثر. وإن كان من غيرِ الصنائِع فلا بُدَّ في قيمةِ ذَلِك المفادِ والقُنية من دخولِ قيمةِ العَمَلِ الذي حَصَلَت به، إذ لولا العملُ لم تَحْصُل قُنْيَتُها.

وقد تكون ملاحظةُ العَملِ ظاهرةً في الكثيرِ منها فتُجْعَل له حصّةٌ من القيمةِ عَظُمَت أو صَغُرَتْ، وقد تَخْفى ملاحظةُ العَمَلِ كما في أسعارِ الأقواتِ بين الناسِ، فإنَّ اعتبارَ الأعمالِ والنّفقاتِ فيها مُلاحَظٌ في أسعارِ الحبوبِ كما قَدّمناه، لكنه خَفِيٌّ في الأقطار التي علاجُ الفَلْح فيها ومَؤونَتُه يَسيرةٌ فلا يَشْعُر به إلاّ القليلُ من أهل الفَلِح؛ فقد تَبَيّن أنّ المُعادات والمُكتسبات، كلَّها أو أكثَرها، إنما هي قيمُ الأعمالِ الإنسانية.

واعْلَم أنه إذا فُقِدَت الأعمالُ أو قَلّت بانتقاصِ العمران تَأَذّن الله برَفْع الكَسْبِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 3:896-897

---

(1) انظر ما تقدّم من كلام ابن خلدون في باب الظلم (حرف الظاء) حيث أشار إلى أنّ المجهود الذي يبذله العامل يُساوي قيمة نقدية. ولمسكويه ـ كما رأينا ـ كلام في هذا المعنى سبق به ابن خلدون مع اختلافٍ بينهما في النظر والتحليل. وللراغب الأصفهاني أقوال في هذا المعنى كما تقدم.

السّكة

وأما السِّكَّةُ فهي النظرُ في النقودِ المُتعامَل بها بينَ الناس وحفظُها مما يُداخِلُها من الغِشّ أو النقْصِ إن كان يُتعامل بها عَدداً أو ما يتعلّق بذلك ويُوصل إليه من جَميعِ الاعتباراتِ، ثم في وضع علامةِ السّلطان على تلك النقود بالاستجادة والخُلوصِ برَسْم تلك العلامةِ فيها من خاتَمِ حديدٍ اتُّخِذ لذلك ونُقِش فيه نقوشٌ خاصّة به، فيُوضَع على الدينار، بعد أن يُقَدَّرَ ويُضْرَبَ عليه بالمِطرقة حتى تُرْسَم فيه تلك النقوشُ وتكونَ علامةً على جودتِه بحَسَب الغايةِ التي وَقَف عندها السَّبْك والتَّخْليص في مُتعَارَف أهلِ القُطْر ومذاهبِ الدَّولة الحاكمة، فإنّ السَّبْكَ والتّخْليصَ في النقودِ لا يَقف عند غاية، وإنما تَرْجع غايتُه إلى الاجتهاد، فإذا وَقَف أهلُ أُفُقٍ أو قُطْرٍ على غايةٍ من التَّخْليص وَقَفوا عندها وسَمّوها إماماً وعِياراً يَعْتَبرون به نقودَهم ويَنْتقدونها بمُماثِلَته، فإن نَقَص عن ذلك كان زَيْفاً.

والنظرُ في ذلك كلِّه لصاحبِ هذه الوظيفة، وهي دينيةٌ بهذا الاعتبارِ، فَتُنْدَرج تحت الخِلافة، وقد كانت تَنْدرج في عمومِ ولايةِ القاضي ثم أُفْرِدت لهذا العَهد كما وَقَع في الحِسْبَة.

ابن خلدون في (المقدمة) 577:2

النقود الشرعية

... إن الدينارَ والدرهمَ مُخْتَلِفا السكَّةِ في المقدارِ والمَوازينِ بالآفاقِ والأمصارِ وسائرِ الأعمال. والشرعُ قد تَعَرّض لذكرِهما وعَلَّق كثيراً من الأحكامِ بهما في الزكاةِ والأنكحة والحدودِ وغيرِها، فلا بدَّ لهما عندَه من حقيقةٍ ومقدارٍ مُعَيّنٍ في تقديرٍ تجري عليهما أحكامُه دون غيرِ الشرعيّ منهما.

فاعْلَم أنّ الإجماعَ مُنعقدٌ، منذ صَدْرِ الإسلام وعَهْدِ الصحابةِ والتابعين، أن الدرهمَ الشرعيَّ هو الذي تَزِنُ العَشرةُ منه سبعةَ مثاقيل من الذَّهب، والأُوقيةُ منه أربعين دِرِماً، وهو على هذا سَبْعةُ أعشارِ الدينار.

ووزنُ المثقالِ من الذهبِ اثنتان وسَبعون حَبّةً من الشعير، فالدرهم، الذي هو سبعةُ أعشارِه، خَمسون حَبّةً وخُمُسا حَبّةٍ. وهذه المقاديرُ كلُّها ثابتةٌ بالإجماع. فإنَّ الدرهمَ الجاهليَّ كان بينهم على أنواعٍ أجودها الطَّبري، وهو أربعة دَوانِق، والبَغْلي، وهو ثمانيةُ دوانق، فجعلوا الشرعيَّ بينهما، وهو ستّةٌ دوانق، فكانوا يوجِبون الزكاةَ في مائةِ درهمٍ بَغْليةٍ ومائةِ طَبَرية خمسةُ دراهمَ وسطاً.

ابن خلدون في (المقدمة) 641:2

— 3 —

التّربية والتّعليم

«فإنّ الصبيَّ بجوْهره خُلِق قابلاً للخير والشر جميعاً، وإنما أبواهُ يميلان به إلى أحد الجانبين»

أبو حامد الغزالي في (الإحياء)

تربيةُ الولد

إنَّ منْ حَقِّ الولد على والديه تَحسينَ تَسميته، ثم اختيارَ ظِئْرِه كي لا تكون حَمقاءَ ولا وَرْهاء [أي خرقاء] ولا ذاتَ عاهةٍ، فإن اللبنَ يُعدي كما قيل. فإذا فُطِم الصبيُّ عن الرَّضاعِ بُدِىءَ بتأديبه ورياضةِ أخلاقه قبلَ أَنْ تَهجمَ عليه الأخلاق اللئيمة وتفاجئَه الشيَّمُ الذميمة، فإن الصبيَّ تتبادر إليه مساوىءُ الأخلاق، وتنثال عليه المصائبُ الخبيثةُ، فما تَمكَّن سنه من ذلك غَلَبَ عليه فلم يستطع له مفارقةً ولا عنه نزوعاً.

فينبغي ـ لِغُنْم الصبيّ . أن يُجَنّبه مقابحَ الأخلاق، ويُنكَّبَ عنه معايبَ العاداتِ، بالترغيبِ والترهيب، والإيناسِ والإيحاش، والإعراضِ والإقبالِ، وبالحَمْد مَرةً وبالتوبيخ أخرى ما كان كافياً. فإن احتاج إلى الاستعانة باليدِ فلا يُحْجِم عنه. ولْيَكن أولُ الضرب موجِعاً ـ كما أشار به الحكماء قبل ـ بعد الإرهاب الشديد. . . فإن الضربةَ الأولى، إذا كانت موجِعة، ساء ظَنُّ الصبيّ بما بَعْدها، واشْتَدَّ منها خوفُه، وإذا كانت الأولى خفيفةً غيرَ مُؤلمةٍ حَسُن ظنّه بالباقي فَلَم يَحْفل به[1].

ابن سينا في (رسالة المدنية) من كتاب (المذهب التربوي عند ابن سينا) ص 252

---

(1) للغزالي وابن خلدون رأي يخالف ما ذَهب إليه ابن سينا في مسألة ضَرب الصبيان لتأديبهم؛ يرى ابن خلدون أن هذه الطريقة تفسد أخلاق الأطفال وتضر بالمجتمع لأنها تحمل على الكذب والخبث (أنظر النصوص الواردة في هذا الفصل وما بَعْدَه).

العناية بتربية الأطفال

ومن الواجب أن يُعنَى بإصلاحِ أخلاق الأطفالِ لارتباط صلاحِ الجسدِ بصلاح النّفس، فَيُجتَنَب لهم مظانُّ الغضبِ والخوفِ والغمِّ حتى لا يلجئوا إلى إيقاعِ ذلك أو وقوعه بمعاملتهم في كلِّ وقتٍ بما يلائم الوقتَ، فَيُقَرَّبُ من شيء ويُحْجَب عن شيء، ويُغْرى بشيء ويُسْلَى عن غيرِه.

ومن الصّواب أن يُجَمّ [الطفل] بعد النومِ شيئاً يسيراً ثم يُخلى بينه وبين اللعب، ثم يُطْعَم يسيراً ويُتْرك بَعده لِلَعبٍ أطول، ثم يُستَجَمُّ ويُغذَّى، ويقلّل من شربِ الماء على الطعام.

ويُدْفَع بعد ستٍّ سنين أو سبعٍ إلى المكتب، ويُدْرج على قهره من غيرِ مغالبةٍ عنيفة ولا إكراهٍ إلى أن يأنس به، وإلى هذا يُنْقَصُ إجمامه ويُزاد تَعبُه شيئاً فشيئاً قبل الطعام، ثم يُفْسَح له في الماءِ البارد اليسيرِ إلى زمنِ الرَّعرعة، وإذا بلغ حَدَّ البلوغ تناوله التدبير المقرَّر.

أو عبد الله ابن الخطيب في (الوصول) نصوص واردة في كتاب
(الطب والأطباء في الأندلس) 235:2

الصواب في تأديب الصبيان

ويُحَبّذ أن يؤخذ الأطفال بالأدبِ منذ الصّغرِ، لأن الصغيرَ أسلسُ قيادةً وأحسنُ مواتاةً وقَبولاً. فإنْ قال لنا قائل: نَجِد من الصبيانِ من يَقبل الأدبَ قَبولاً سهلاً، ونجد منهم من لا يَقْبلُ ذلك، وكذلك قد نَجِدُ من الصبيانِ من لا يَستحِي، ونجد منهم من هو كثيرُ الحياء، ونجدُ منهم من يُعْنَى بما يُعَلَّمُه ويتعلمُه بحرص واجتهاد، ونجد من هو يَملُّ التعليمَ ويُبغِضه. . . فنقول لقائلِ هذه المقالة: أمّا ما ذكرتَ من طبائِع الصبيان واختلافهم، وقولُك: أَفَتَرى الأدبَ يَنْقل الطبعَ المذومَ إلى الطّبعِ المحمود؟ فلَعمري إنّه لكذالك، وإنّما أُوتيَ صاحبُ الطبع المذموم من قِبلِ الإهمال في الصبيانِ وتَركه ما يعتادُ مما تميل إليه طبيعتُه فيما هي مذمومة، أو

يَعتاد أشياءَ مذمومةً أيضاً لعلّها ليست في غريزتِه، فإنْ أُخِذَ في الأدبِ بعد غَلَبَةِ تلك الأشياءِ عَسُر انتقالُه ولم يستطع مفارقةَ ما اعتاده في الصِّبا... فَمَن عَوَّدَ ابنَه الأدبَ والأفعالَ الحميدةَ والمذاهبَ الجميلةَ في الصِّغرِ حاز بذلك الفضيلةَ ونال المَحَبّة والكرامةَ، وبَلَغ غايةَ السعادةِ، ومن تَرَكَ فعلَ ذلك وتخلّى عن العناية به أدّاه ذلك إلى عظيمِ النقصِ والخَساسة، ولعله يَعرِف فضيلةَ ذلك في وقتٍ لا يُمكنُه تلافيه واستدراكُ ما فاته منه، فتَحصُل له الندامةُ التي هي ثَمرةُ الخَطأ؛ وذلك أنّا قد نرى من الناسِ من يَعْلَمُ أنّ مذاهبَه رديئةٌ ولا يَخفى عليه الطريقُ المحمود، ويَعْسُر عليه النزوعُ إليه لتقدُّمِ العادةِ المعتادة فيهم، وإن حَمَلوا أنفسَهم على بعضِ تلك الحالاتِ تَصنُّعاً وحياءً من الناسِ في الظاهرِ لم يعدموا ـ إذا خُلُّوا ـ أن يرَجعوا إلى المذاهبِ المتمكِّنة في غرائزِهم، وإنّما أصلُ العادةِ أنّ الإنسانَ إلى العادةِ أميلُ وعليها أحرصُ وبها أشدُّ تمسّكاً. فَلِمَوقعِ العادةِ هذا الموقع وجب أَنْ يُؤدَّبَ الأطفالُ ويُعَوّدوا بالأشياءِ الجميلةِ وتربيتِهم تربيةً فاضلةً ليكونوا ـ إن قَبِلَت طبائعُهم منفعةَ التأديب والتعاهد ـ أخياراً فضلاء، فإن أمكن أن يكونَ من الصّبيان مَن لا يقبلُ ذلك لم يَلزمنا نحن التواني وإغفالُ ما يجب في تأديبِهم فَنَرْجعَ على أنفسنا باللّوم... وقد عَلِمنا أنّ صغيرَ الخطإِ في أوائل الأشياءِ وأصولها ليس بيسيرِ الضَّرر في العاقبة، كذلك العاقبةُ في الصّوابِ كأَن الأشياءَ لَتُنْبِيء على الأصول...

إنّ الصوابَ أن يؤدّب الصبيُّ، فإن كانت طبيعتُه طبيعةَ من ليس بأديبٍ ولا لبيبٍ فهذا يُبَيّنُ للمعترِض طريقَ الصواب. فأما إن كان الصبيُّ طبيعته جيدةً ـ أعني أن يكون مطبوعاً على الحياءِ وحبِّ الكرامة والأُلْفةِ، مُحبّاً للصّدقِ، فإن تأديبَه يكون سهلاً، وذلك أَنَّ المدْح والذمَّ يَبْلغان منه عند الإحسانِ أو الإساءة ما لا تَبْلغه العقوبة من غيرِه، فإنْ كان الصبيّ قليلَ الحياءِ مُستخفاً للكرامةِ قليلَ الأُلفة، محِبّاً للكذب، عَسُر تأديباً، ولا بدّ لمَن كان كذلك من تخويفٍ عند الإساءة، ثم يُحقّق ذلك بالضربِ إذا لم يَنْجَع التخويف.

ابن الجزار في (سياسة الصبيان) ص 113-1116

الزَّجر في التأديب

ولا يَنبغي أن يُحْمَل الطِّفل في الزّجرِ والتأديب قبلَ سَبع سنين، فإذا أكملها فلا بأس بأنّ يُدْخَلَ المسجدَ، ويوصَى مُؤَدِّبُه أن لا يُعَنِّف عليه، فإنَّ ذلك يَكْسِر نشاطَه ويَمنع من حسنِ نَشْره حتى يَبْلغ عشرَ سنين، فلا بأس بالزَّجرِ المعتدلِ في التأديبِ والتعليم، ولْيَكُن هذا تدبيرَه إلى كمالِ أربعَ عشرةَ سنة.

أبو عبد الله ابن خلصون في (الأغذية وحفظِ الصحة)، نصوص واردة في كتاب (الطب والأطباء في الأندلس) 23:2

رياضة الصّبيان وطريقة تربيتهم

إن الطريقَ في رياضةِ الصبيان من أهمّ الأمور وأَوكدها، والصبيُّ أمانةٌ عند والديه، وقَلبُه الطاهر جوهرةٌ نفيسةٌ ساذَجةٌ خاليةٌ من كلِّ نقشٍ وصورة، وهو قابلٌ لكلِّ ما نُقِش، ومائلٌ إلى كلِّ ما يُمال به إليه... وصيانتُه بأنَّ يؤَدِّبه [والدُه] ويُهَذِّبَه، ويُعلِّمَه محاسنَ الأخلاقِ ويَحفظَه من القُرناء السوء، ولا يُعَوِّدُه التنعَمُّ، ولا يُحَبِّبُ إليه الزينةَ وأسبابَ الرفاهية فيَضيع عمرُه في طَلبها إذا كَبرُ فَيَهلك هلاكَ الأبد، بل يَنبغي أن يراقبَه من أولِ أمرِه فلا يَستعمِل في حضانته وإرضاعِه إلاّ امرأةً صالحةً مُتَدينةً تأكلُ الحلال... ومهما رأى فيه مخايلَ التمييز فينبغي أن يُحْسِنَ مراقبتَه، وأولُ ذلك ظهورُ أوائلِ الحياء، فإنه إذا كان يَحتشِم ويَسْتَحي ويَتْرُكُ بعضَ الأفعالِ فليس ذلك إلاّ لإشراق نورِ العقلِ عليه حتّى يرى بعضَ الأشياءِ قبيحاً ومخالفاً للبعض فصار يستحي من شيءٍ دون شيء، وهذه هَديةٌ من الله ـ تعالى ـ إليه وبِشارةٌ تدلُّ على اعتدالِ الأخلاقِ وصفاءِ القلب، وهو مُبَشّر بكمالِ العقل عند البلوغ.

فالصبيُّ المُسْتَحي لا يَنْبغي أن يُهْمَلَ بل يُستعان على تأديبه بحَيائه وتمييزه.

وأولُ ما يَغلب عليه من الصفاتِ شَرَهُ الطعام فينبغي أن يؤدَّب فيه...

ويُحْفَظَ الصبيُّ عن الصبيانِ الذين عُوِّدوا التنعُّمَ والرفاهيةَ ولُبْسَ الثيابِ الفاخرة. . . وإنما يُحْفَظُ عن جميع ذلك بحسبِ التأديب، ثم يُشغل في المكتب فَيَتعلّم القرآنَ وأحاديثَ الأخيارِ وحكاياتِ الأبرار وأحوالَهم لِيَنْغرسَ في نفسه حبُّ الصالحين، ويُحْفَظُ من الأشعارِ التي فيها ذكرُ العِشْق وأهلِه، ويُحْفَظُ من مخالطةِ الأدباءِ الذين يَزعمون أنّ ذلك من الظَّرْفِ ورِقَّة الطبْع، فإن ذلك يَغْرِس في قلوب الصبيان بِذْرَ الفساد.

ثم مهما ظهر من الصبيِّ خلُقٌ جميلٌ وفعلٌ محمودٌ فيَنبغي أن يُكْرَم عليه ويجازَى بما يَفرح به، ويُمْدَح بين أظهرِ الناس، فإن خالف ذلك في بعضِ الأحوالِ مَرّةً واحدةً فينبغي أن يَتَغافَل عنه، ولا يَهْتِك سِتْرَه ولا يُكاشفه، ولا يُظْهِر له أنه يَتصوَّر أن يتجاسرَ أحدٌ على مثله، ولا سيما إذا سَتَره الصبيُّ واجْتهد في إخفائه، فإنَّ إظهارَ ذلك عليه ربّما يُفيده جَسارةً حتّى لا يبالي بالمكاشفة، فعند ذلك إن عاد ثانياً فينبغي أن يعاتَب سراً. . . ولا تُكْثِرْ القولَ عليه بالعتاب في كلِّ حين فإنه يَهون عليه سماعُ الملامةِ وركوبُ القبائِح ويَسقُط وَقْعُ الكلام من قَلبِه.

ويَنْبغي أن يُمنَع عن النوم نهاراً فإنّه يُورث الكسلَ ولا يُمنَع منه ليلاً، ولكن يُمنَع الفُرُشَ الوطيئةَ حتى تتصلَّب أعضاؤُه ولا يَسْمن بدنُه. فلا يَصْبر عن التنعُّم بل يُعَوَّدُ الخشونةَ في المَفْرَشِ والمَلْبَسِ والمَطْعَم.

وينبغي أن يُمنَع من كلِّ ما يَفعله في خَفْيةٍ فإنه لا يُخفيه إلاّ وهو يَعتقِد أنه قبيح.

ويُعَوَّد في بعضِ النهارِ المشيَ والحركةَ والرياضةَ حتى لا يَغْلِب عليه الكسل، ويُعَوَّدُ أن يكشفَ أطرافَه.

ويُمْنَعُ من أن يفتخرَ على أقرانه بشيءٍ مما يَملكه والداه أو بشيءٍ من مطاعِمه وملابسِه أو لَوْحٍ ودَواة، بل يُعَوَّدُ التواضعَ والإكرامَ لكلِّ من عاشره والتلطُّفَ في الكلامِ مَعهم. ويُمنعُ أن يأخذَ من الصبيان بِدالةَ حِشْمةٍ إن كان من أولادِ المُحتَشِمين، بل يُعَلَّم أنَّ الرفعةَ في الإعطاء لا في الأخذ، وأن الأخذَ لُؤم وخِسَّةٌ

ودناءة، وإن كان من أولادِ الفُقراء فَيُعَلَّم أن الطمعَ والأخذَ مَهانةٌ وذِلَّة...
وبالجملة يُقَبَّحُ إلى الصبيانِ حبُّ الذهبِ والفضّةِ والطّمعُ فيهما...

وينبغي أن يُعَوَّد ألاَّ يَبْصُقَ في مَجلسه ولا يَمتَخِط ولا يَتثاءب بحضرة غيره، ولا يَسْتدبرَ غيرَه، وألاَّ يضعَ رِجلاً على رجل، ولا يضع كفَّه تحت ذَقْنِه، ولا يَعْمِد رأسَه بساعدِه، فإن ذلك دليلُ الكسلِ. ويُعَلَّم كيفيةَ الجلوس، ويُمنَع كثرةَ الكلام، ويُمنع اليمين رأساً، صادقاً كان أو كَذّاباً حتى لا يَعتاد ذلك في الصِّغَر.

ويُمنعُ أن يَبْتدىء بالكلام ويُعَوّدُ ألاّ يتكلّم إلاّ جواباً وبِقَدْر السؤال، وأن يُحْسِنَ الاستماعَ مهما تكلَّم غيره ممّنْ هو أكبرُ منه سنّاً، وأن يقومَ لمن فوقَه ويُوَسِّعَ له المكان.

وأصلُ تأديبِ الصبيانِ الحفظُ من قُرناءِ السوء.

ويَنبغي أن يُؤذَن له بَعد الانصراف من الكُتّاب أن يَلْعبَ لعباً جميلاً يَستريح إليه من تَعبِ المكتب... فإنَّ مَنْعَ الصبيّ من اللعبِ وإرهاقَه في التعلّم دائماً يُميت قَلْبه ويُبْطِلُ ذكاءه، ويُنَغِّص عليه العيشَ حتّى يطلب الحيلةَ في الخلاص منه...

ويَنبغي أن يُعَلَّم طاعةَ والديه ومُعلِّمه ومُؤَدِّبِه وكلِّ من هو أكبرُ منه سِنّاً من قريبٍ وأجنبي، وأن يَنظرَ إليهم بعينِ الجلالة والتَّعظيم، وأن يَتركَ اللعبَ بين أيديهم.

ومهما بلغ من التمييزِ فينبغي ألاَّ يُسامَح في تركِ الطّهارةِ والصلاة، ويُؤْمرُ بالصومِ في بعض أيامِ رمضان... ويُعَلّمُ كلَّ ما يَحتاج إليه من حدود الشرع، ويُخَوّفُ من السرقةِ وأكلِ الحَرام، ومن الخيانةِ والكذبِ والفحشُ...

فأوائلُ الأمور هي التي يَنبغي أن تُراعى، فإن الصبيَّ بجوهره خُلِق قابلاً للخيرِ والشرِّ جَميعاً وإنما أبواه يَميلان به إلى أحدِ الجانبين.

الغزالي في (الإحياء) 3:53-54

تأديبُ الصبي في المكتب

ينبغي أن يكونَ مؤدِّبُ الصبيِّ عاقلاً ذا دينٍ، بصيراً برياضة الأخلاقِ، حاذقاً بتخريج الصبيان، وَقوراً ورزيناً، بعيداً عن الخِفّة والسُّخف، قليلَ التبذُّل والاسترسالِ بحضرةِ الصبيِّ، غَيْرَ كَزٍّ ولا جامد...

وينبغي أن يكون مع الصبيِّ في مكتبه صِبيةٌ من أولادِ الجِلّة، حسنةٌ آدابهم، مرضيةٌ عاداتُهم. فإن الصبيَّ عن الصبيِّ أَلْقَن، وهو عنه آخذٌ وبه آنَس.

وانفرادُ الصبيِّ الواحدِ بالمُؤدِّب أَجْلَبُ الأشياءِ لضَجَرِهما. فإذا راوح المؤدّبُ بين الصبيِّ والصبيّ كانَ ذلك أَنْفى للسآمةِ، وأبقى للنّشاط، وأحرصَ للصبيّ على التعلُّم والتخرُّج، فإنه يُباهي الصبيانَ مَرّةً، ويَغْبِطهم مرةً، ويأْنَفُ من القصورِ عن شأوِهم مَرةً، ثم يحادث الصبيان، والمحادثةُ تفيد انشراحَ العَقل، وتَحُلُّ مُنْعَقدَ الفهم، لأنّ كلَّ واحدٍ من أولئك إنما يتحدَّث بأعذبِ ما رأى وأَغْرب ما سمع، فتكون غرابةُ الحديث سبباً للتعجُّب منه، والتعجُّبُ منه سبباً لحفظه وداعياً إلى التحدُّث به، ثم إنهم يَترافقون ويتعارضون الزيارةَ ويتكارمون... كلُّ ذلك من أسبابِ المباراةِ والمباهاة والمساجلة والمحاكاة، وفي ذلك تهذيبٌ لأخلاقِهم، وتحريكٌ لهِمَمِهم، وتمرينٌ لعاداتهم.

ابن سينا في (رسالة السياسة المدنية) من كتاب (المنهج التربوي عند ابن سينا) ص 253-254

وجه الصواب في تَعليم العلوم

اعْلَمْ أن تَلْقينَ العلوم للمتعلّمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج شيئاً فشيئاً، وقليلاً قليلاً، يُلْقَى عليه أولاً مسائلُ من كلِّ بابٍ من الفَنِّ هي أصولُ ذلك الباب، ويُقَرَّب له في شرحها على سبيلِ الإجمال، ويراعى في ذلك قوةُ عقلِه واستعدادُه لقَبولِ ما يَرِدُ عليه حتّى يَنتهي إلى آخرِ الفنّ، وعند ذلك يَحصُل له مَلَكَةٌ في ذلك العلم، إلاّ أنّها جزئيةٌ وضعيفة، وغايتُها أنها هَيّأَتْه لفهمِ الفَنِّ وتحصيلِ مسائله. ثم يَرْجِع به إلى الفنّ ثانيةً فيرفعه في التلقينِ عن تلك الرتبةِ إلى أعلى منها، ويَستوفي الشرحَ والبيان، ويَخرجُ عن الإجمال، ويذكر له ما هنالك من

الخِلاف ووجْهِه إلى أن ينتهي إلى آخرِ الفنّ فتجودَ مَلَكَتُه. ثم يَرّجع به ـ وقد شَدا ـ فلا يَتْرُك عويصاً ولا مُبهماً ولا مُغلَقاً إلاّ وَضَّحه وفَتَح له مُقْفَلَه، فَيخْلص من الفنّ وقد استولى على مَلَكَتِه. هذا وجهُ التعليم المُفيد، وهو كما رأيتَ إنما يَحصل في ثلاثِ تكرارات، وقد يَحصل للبعض في أقلّ من ذلك بحسب ما يخلق له ويَتيسر عليه.

ابن خلدون في (المقدمة) 1233:4

الشدة على المتعلمين مُضِرّةٌ بهم

وذلك أن إرهافَ الحَدّ في التّعليم مُضِرٌّ بالمتعلِّم سيما في أصاغر الولد لأنه من سوءِ المَلَكَة. ومن كان مَرْبَاه بالعَسْف والقَهْر من المتعلِّمين أو المماليكِ أو الخَدَمِ سطا به القَهْرُ، وضَيّق على النَّفْسِ في انبساطها، وذَهَب بنشاطها، ودعاه إلى الكَسلِ، وحُمِل على الكذبِ والخُبْث، وهو التظاهرُ بغير ما في ضميره خوفاً من انبساطِ الأيدي بالقَهرِ عليه، وعَلّمه المكرَ والخديعةَ لذلك، وصارت له هذه عادةً وخُلُقاً، وفَسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماعِ والتمدّن، وهي الحَمِيّةُ والمدافعةُ عن نفسه ومَنْزِله، وصار عيالاً له على غيرِه في ذلك، بل وكَسِلَتْ النفسُ عن اكتسابِ الفضائل والخُلُقِ الجميل، فانْقبضت عن غايتِها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل السافلين.

وهكذا وَقَعَ لكلِّ أمةٍ حصلت في قَبْضة القهرِ ونالَ منها العَسْف، واعْتَبِرْهُ في كلِّ من يُمْلَكُ أمرُه عليه ولا تكون المَلَكَةُ الكافلةُ له رفيقةً به، وتَجِدُ ذلك فيهم استقراءً. وانْظُرْه في اليهود وما حَصل بذلك فيهم من خُلُقِ السوء، حتى إنهم يوصفون في كلّ أُفُقٍ وعصرٍ بالحَرج، ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابُثُ والكَيد.

ابن خلدون في (المقدمة) 1244-1243:4 •

تَعَدُّد التآليف وأثره على التعليم

اعلم أنه مما أضرَّ بالناس في تحصيلِ العِلْم والوقوفِ على غاياتِه كثرةُ التآليفِ واختلافُ الاصطلاحاتِ في التَّعليم، وتعدُّد طُرُقها، ثم مطالبةُ المتَعَلِّم والتلميذ باستِحْضارِ ذَلك، وحينئذ يُسَلّم له منصبُ التَّحصيل، فيحتاج المتعلِّم إلى حِفْظِها كلِّها أو أكثرِها ومراعاةِ طُرُقِها، ولا يَفي عُمْرَه بما كُتِب في صناعةٍ واحدةٍ إذا تَجَرَّد لها، فيقع القصورُ ـ ولا بدّ ـ دون رتبةِ التحصيل.

ابن خلدون في (المقدمة) 1230:4

التّعليم وطُرُقُ العلم ومصادرُه

مِن أنفع طُرُقِ العلمِ المُوصَلة إلى غايةِ التحقُّق به، أَخذهُ عن أهلِه المتحقِّقين به على الكمالِ والتّمام، وذلك أنّ الله خلَق الإنسانَ لا يَعلم شيئاً، ثم عَلَّمه وبَصَّره وهداه طُرُقَ مَصلَحتِه في الحياةِ الدنيا، غير أنّ ما عَلِمَهُ من ذلك على ضربين: ضرب منها ضروريٌّ داخلٌ عليه من غيرِ علْم، من أين ولا كيف، بل هو مغروزٌ فيه من أصلِ الخِلقة كالتِقامه الثَّديَ ومَصِّهِ له عند خروجه من البطنِ إلى الدنيا ـ هذا من المحسوسات ـ وكعلمه بوجوده، وأنّ النقيضيْن لا يَجتمعان ـ من جُملة المعقولات ـ وضرب منها بواسطةِ التعليم، شَعَر بذلك أوْ لا، كوجوهِ التصرفاتِ الضروريةِ، نحو محاكاةِ الأصواتِ، والنّطقِ بالكلمات، ومعرفةِ أسماءِ الأشياء في المحسوسات، وكالعلوم النظريةِ التي للعقلِ في تحصيلها مجالٌ ونظرٌ في المعقولات.

وكلامنا من ذلك فيما يَفتقر إلى نظرٍ وتَبصُّر، فلا بدّ من مُعَلّمٍ فيها، وإن كان الناسُ قد اختلفوا:

هل يُمكن حصولُ العلم دون معلِّم أم لا؟ فالإمكانُ مُسلَّم، ولكن الواقعَ في مجاري العاداتِ أنْ لا بدّ من المُعَلِّم، وهو المتَّفَق عليه في الجُملة وإن اختلفوا في بعضِ التفاصيل. . . واتّفاقُ الناسِ على ذلك في الوقوع وجريانِ العادة به كافٍ في أنّه لا بدّ منه.

وقد قالوا: إنّ العلمَ كان في صدور الرجالِ ثمّ انتقلَ إلى الكُتُبِ، وصارت مفاتحه بأيدي الرجال. وهذا الكلامُ يَقْضي بأنْ لا بدّ في تحصيله من الرجالِ، إذ ليس وراء هاتين المَرتبتين مرمى عندهم. وأصلُ هذا في الصحيح: «إنّ الله لا يَقْبِضُ العِلم انتزاعاً يَنتزعه من النّاس، ولكن يَقْبِضه بقبضِ العلماء...» فإذا كان كذلك فالرجالُ هم مفاتحُه بلا شكّ.

أبو إسحاق الشاطبي في (الموافقات) 1:92-92

مراتب تعليم العلوم

فالواجبُ على من ساس صغارَ وِلْدانه وغيرِهم أن يبدأ منذُ أولِ اشتدادِهم وفَهمِهم ما يُخاطَبون به وقُوَّتِهم على رَجْع الجواب ـ وذلك يكون في خمسٍ سنين أو نحوِها من مولد الصبيّ ـ فَيُسلِمُهم إلى مُؤَدِّبٍ في تعليم الخَطِّ وتأليفِ الكلمات من الحروف، فإذا دَرِبَ الغُلام في ذلك دَرَس وقَرَأ.

والحدُّ الذي لا يَنبغي أن يقتصر المُعَلّمُ على أقلَّ منه أن يكون الخَطُّ قائمَ الحروف. بيِّناً، صحيحَ التأليف الذي هو الهِجاء، فإنّ الخَطَّ إن لم يكن هكذا لم يُقْرأ إلاّ بتعبٍ شديد. وأما التزيُّد في حُسنِ الخطّ فليس هو فضيلةً بل لعلَّه داعيةٌ إلى التعلُّق بالسلطان...

وحَدُّ تعلُّم القراءةِ أَن يَمْهَرَ في القراءة لِكُلِّ كتابٍ يخرج من يده بلغتِه التي يخاطِب بها صُقْعهُ ويَنْفُذ فيه، ويَحْفَظ مع ذلك القرآن...

فإذا نَفَذَ في الكتابةِ والقراءة ـ كما ذكرنا ـ فَلْيَنتقلْ إلى علم النحوِ واللغة معاً...

وإن كان مع ما ذكرنا روايةُ شيءٍ من الشّعرِ فلا يَكُن إلاّ من الأشعارِ التي فيها الحِكَمُ والخير...

فإذا بلَغ المرءُ من النحو واللغةِ إلى الحدِّ الذي ذكرنا فلْيَنْتقل إلى علمِ العَدد،

فَلْيُحكِم الضَربَ والقَسْمَ والجَمع والطرحَ والتسمية، وليأخُذْ طرفاً من المساحة، ولْيُشرِف على الأرثماطيقي ـ وهو علمُ طبيعةِ العَدد ـ ولْيَقرأ كتاب أقليدس قراءةَ مُتَفهِّمٍ له، واقفٍ على أغراضه، عارفٍ بمعانيه، فإنّه علمٌ رفيع به يُتَوصَّل إلى معرفة نصبة الأرضِ ومساحتِها وتركيبِ الأفلاك ودورانها ومراكزِها وأبعادِها، والوقوفِ على براهين كلِّ ذلك، وعلى دورانِ الكواكبِ وقَطْعها في البروج، فهذا علمٌ رفيعٌ جداً يَقف به المرءُ على حقيقة تناهي جِرْم العالِم وعلى آثارِ صَنْعةِ الباري في العالم. .

فإذا بلغ الإنسانُ حيث ذكرنا أخذَ في النّظرِ في حدود المَنْطق وعلمِ الأجناسِ والأنواعِ والأسماءِ المُفردةِ والقضايا والمقدِّماتِ والقرائنِ والنتائج، ليعرفَ المرءُ ما البرهانُ وما الشَّغَب، وكيف التحفُّظ مما يُظَنُّ أنه برهانٌ وليس ببرهان، فبهذا العلمِ يَقف على الحقائقِ كلِّها ويُميزها من الأباطيل تمييزاً لا يَبقى معه ريب.

ويَنظرُ في الطبيعياتِ وعوارضِ الجَوّ وتركيبِ العناصر، وفي الحيوانِ والنباتِ والمعادنِ، ويَقرأ كتبَ التّشريح ليقفَ على مُحْكَم الصنعةِ وتأثيرِ الصناعِ وتأليفِ الأعضاء، واختيارِ المُدَبِّرِ وحكمتِه وقُدرته.

فإذا أحكم ذلك في خلالِ ابتدائه بالنّظرِ في العلوم فلا يَكُن منه إغفالٌ لمطالعةِ أخبارِ الأممِ السالفة والخالفة، وقراءةِ التواريخِ القديمةِ والحديثة ليقفَ من ذلك على فناءِ الممالكِ المذكورة، وخرابِ البلاد المعمورة، ودُثورِ المدائنِ المشهورة التي طالما حُصِّنتْ وأُحْكِمتْ مبانيها، وذهابِ من كان فيها وانقطاعِهم، وتقلّبِ الدنيا بأهلها، وذهابِ الملوك الذين قتلوا النفوسَ وظلموا الناس، واستكثروا من الأموالِ والجيوشِ والعَدَدِ ليستديموها لهم ولأعقابهم فما دامت لهم.

فإذا أَحْكَم ما ذكرنا فأَولى الأشياءِ به معرفةُ ماله خَرَجَ إلى هذا العالم، وما إليه يَرْجع إذا خرج من هذا العالم[1]. . . فَيَلزم المرءَ أن يَنظرَ ـ إذا أَحْكَم ما ذكرنا ـ

(1) يتعرض ابنُ حزم في هذه الفقرة وما يليها إلى ما ينبغي أن يَهتمّ به الطالب من مسائلِ علم الكلام والتوحيد.

أن يَطلب البرهان من العلوم الضروريةِ التي ذكرنا: هل العالمُ مُحْدَثٌ أو لَم يزل، فإذا حصلَ له أنه مُحْدَثٌ ـ وذلك قائمٌ في إحصاءِ العددِ لأزمانه وعَدَدِ أشخاصه وأنواعِه ـ نَظَر هل له مُحْدِثٌ أو لا مُحْدِثَ له، فإذا حصلَ له أنه مُحْدِثٌ لم يزل ـ وهذا قائمٌ من باب الفضائلِ من حدود المنطق ـ نظر هل المُحْدِث واحدٌ أو أكثر من واحد، فإذا حصل له أنه واحدٌ ـ وهذا قائم من بابِ الإحصاء المذكورِ في التَدَد ـ نَظَر هل النبوةُ ممكنةٌ أو واجبةٌ أو ممتنعة، فإذا حصلَ له أنها ممكنةٌ بالقوة بما يوجبه أنّ المُحْدِثَ للعالَم مختارٌ لا يَعْجِز عن شيء، ثم إذا حصلَ له أنه قد وُجِدَت بالأخبارِ الضرورية، نَظَر في النبواتِ التي افترقَت عليها المِلَلُ، فإذا حَصَل له أَن كلّ ما ثبتت به نبوّةُ واحدٍ منهم فواجب أن تَثْبُت بمثله نُبوّةُ من نُقِلَ عنه مثل الذي نُقل عن غيره منهم، وقف عند ذلك، وسَلَّم الأمرَ إلى من صَحّت له البراهينُ بنبوته، وأنه عن الله ـ عزّ وجلّ ـ يَتكلمُ وعن عهوده يُخْبِر . . .

فإن اشتغل مُغَفّلٌ عن علمِ الشريعة بعلمِ غيرِه، فقد أساء النظرَ وظَلَم نفسَه، إذ آثرَ الأدنى والأقلَّ منفعة على الأعلى والأعظم منفعة . . .

وعلم الشريعة ينقسم أقساماً أربعة: علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم الفقه، وعلم الكلام.

ابن حزم في (رسالة مراتب العلوم) ضمن رسائل ابن حزم، 4:65-79

— 4 —

الحُكْمُ والسياسةُ والدَّولةُ

«إنّ غايةَ العُمران هي الحضارةُ والترف وإنّه إذا بلغ غايتَه انقلب إلى الفساد وأخذ في الهَرَم كالأعمار الطبيعيةِ للحيوانات؛ بل نقولُ إن الأخلاق الحاصلة من الحضارةِ والترف هي عين الفساد»

ابن خلدون في (المقدمة)

الـرِّيَــاســة

. . . الرياسة ضربان:

رياسةٌ تُمَكِّنُ الأفعالَ والسُّنن والمَلَكاتِ الإراديةَ التي شأنها أن يُنالَ بها ما هو في الحقيقة سعادةٌ، وهي **الرياسةُ الفاضلة**، والمُدنُ والأُمَمُ المنقادةُ لهذه الرياسة هي **المُدُن والأُمَم الفاضلة**.

ورياسةٌ تُمَكِّن في المُدُنِ الأفعالَ والشِّيمَ التي تُنال بها ما هي مظنونةٌ أنها سعاداتٌ من غيرِ أن تكون كذلك، وهي **الرياسةُ الجاهلية**.

وتَنقسم هذه الرياسةُ أقساماً كثيرةً، ويُسَمّى كلٌّ واحدٍ منها بالغرض الذي يَقْصده ويَؤُمُّه، ويكون على عددِ الأشياءِ التي هي الغاياتُ والأغراضُ التي لها تُلْتَمسُ هذه الرياسة، فإن كانت تَلْتَمِس اليسارَ سُمّيت **رياسةَ الخِسَّة**، وإن كانت الكرامة سُمِّيت **رياسةَ الكرامة**، وإن كانت بغيرِ هاتين سُمِّيت باسم غايتِها تلك.

الفارابي في (إحصاء العلوم) ص 125-126

الدُّولَةُ بمعنى التداول

فأما **الدُّولَة** فمِنْ قولك دالَ الشيءُ بين القومِ وتداولوه بينهم إذا اعتوَروه بالمعاطاةِ، قال الله تعالى: ﴿كي لا يكون دُولَةً بين الأغنياءِ منكم﴾ (الحَشْر، 7) أي ليتعاوَره الكلُّ ولا يَخُصُّ قوماً دون قوم.

وهي لفظةٌ مُختصّةٌ بالأمورِ الدنيويةِ المحبوبةِ لا سيما الغَلَبة، وأسبابُها أيضاً كثيرة: فمنها بعيدٌ ومنها قريبٌ، ومنها طبيعيٌّ ومنها غيرُ طبيعيٍّ، وغيرُ الطبيعي

مُنقسمٌ إلى الإراديّ والاتّفاقيّ، وكلٌّ واحدٍ من هذه الأقسام أيضاً يَنقسم وتَبْعُد عِلَلُه وتَقْرب وتَختلط، ويَتركَّبُ ضروبَ التراكيبِ، فإذا فَقَد الجمهورُ وجودَ سَبَبِه عَرَضَ لهم فيه من الحَيْرة والتعَجُّب ما عَرَض في الرزق.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 102

الدَّوْلةُ سوق عامة

الدولةُ والسلطانُ سوقٌ للعالَم تُجْلَب إليه بضائعُ العلومِ والصنائع، وتُلْتَمَسُ فيه ضَوالُّ الحِكَم، وتُحْدَى ركائبُ الرواياتِ والأَخْبار، وما نَفَق فيها نَفَقَ عند الكافّةِ، فإنْ تَنَزَّهت الدولةُ عن التعَسُّفِ والمَيلِ والأَفَنِ والسَّفسفةِ، وسَلَكَت النّهجَ الأَمَمَ ولم تَجُرْ عن قَصْدِ السبيلِ نَفَق في سوقها الإبريزُ الخالص واللُّجَيْن المُصَفّى، وإن ذَهَبَتْ مع الأغراضِ والحُقود، وماجَت بسماسرةِ البَغْي والباطلِ، نَفَقَ البَهْرَجُ والزائف. والناقدُ البصيرُ قِسْطاسُ نَظَره، وميزانُ بَحْثِه ومُلْتَمَسه.

ابن خلدون في (المقدمة) 1:389-390

قيامُ الدول وسقوطُها

إن كلَّ دولةٍ لها حِصَّةٌ من الممالكِ والأوطانِ لا تزيدُ عليها، والسببُ في ذلك أن عصابةَ الدولةِ وقَوْمَها القائمين بها المُمَهِّدين لها لا بدَّ من توزيعهم حِصَصاً على الممالكِ والثُّغورِ التي تَصيرُ إليهم ويَسْتولون عليها لحمايتِها من العَدُوّ، وإمضاءِ أحكامِ الدولةِ فيها من جِبايةٍ ورَدْعٍ وغيرِ ذلك. فإذا تَوزَّعت العصائبُ كلُّها على الثغورِ والممالكِ فلا بدَّ من نفادِ عَدَدها، وقد بَلَغت الممالكُ حينئذ إلى حَدٍّ يكون ثَغْراً للدولة وتُخُماً لوطنِها ونِطاقاً لمركزِ مُلْكها، فإنْ تَكلَّفَت الدولةُ بعدَ ذلك زيادةً على ما بيدها بقيَ دون حاميةٍ وكان مَوْضعاً لانتهازِ الفُرصةِ من العَدُوّ المُجاوِر، ويعودُ وبالُ ذلك على الدولةِ بما يكون فيه من التَّجاسُرِ وخَرْقِ سياجِ الهيبة.

وما كانت العصابةُ موفورةً ولم يَنْفَدْ عَددُها في توزيعِ الحِصَص على الثغورِ والنواحي بقيَ في الدولةِ قوةٌ على تناولِ ما وراءَ الغايةِ حتى يَنْفَسِخَ نطاقُها إلى غايته. والعِلَّةُ الطبيعيةُ في ذلك هي قوةُ العَصَبيةِ من سائرِ القوى الطبيعية، وكلُّ قُوةٍ يَصْدر عنها فعلٌ من الأفعالِ فشأْنُها ذلك في فِعْلِها.

والدولةُ في مَرْكزها أشدُّ مما يكون في الطَّرفِ والنّطاق، وإذا انتهت إلى النِّطاقِ الذي هو الغايةُ عَجَزت وأَقْصَرت عما وراءه... ثم إذا أَدْركها الهَرَمُ والضَّعف فإنما تأخذُ في التّناقصِ من جهةِ الأَطْراف، ولا يزالُ المركزُ محفوظاً إلى أن يَتأذَّن الله بانقراضِ الأمرِ جُمْلةً فحينئذٍ يكون انقراضُ المركز، وإذا غُلِب على الدولة من مَركزها فلا يَنفعها بقاءُ الأطرافِ والنِّطاقِ بل تَضْمحلّ لوقتها، فإن المركزَ كالقَلْبِ الذي تَنبعث منه الروح.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:472-473

الدولة وأهلُ العَصبية

إن عِظَمِ الدولةِ واتّساعَ نِطاقها وطولَ أَمدِها على نسبةِ القائمين بها في القِلَّةِ والكَثرة، والسببُ في ذلك أنَّ المُلْكَ إنما يكون بالعَصبية، وأهلُ العَصبيةِ هم الحاميةُ الذين يَنْزلون بممالكِ الدولةِ وأقطارِها، ويَنقسمون عليها، فما كان من الدولةِ العامّة قَبيلُها وأهلُ عِصابتها أكثرَ كانت أقوى وأكثرَ ممالكَ وأوطاناً، وكان مُلْكُها أوسعَ لذلك.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:474

الدولةُ إزاء اختلاف الآراء والأهواء

إن الأوطانَ الكثيرةَ القبائلِ والعصائبِ قَلّ أن تَسْتحكم فيها دَولةٌ، والسببُ في ذلك اختلافُ الآراءِ والأهواءِ، وأنّ وراءَ كلِّ رأيٍ منها وهَوىً عصبيةً تُمانِع

دونها، فيكثرُ الانتقاضُ على الدولةِ والخروجُ عليها في كلِّ وقت وإن كانت ذاتَ عَصَبيةٍ، لأنّ كلَّ عصبيةٍ ممَّن تحت يَدها تَظُنُّ في نفسها مَنَعَةً وقُوة.

ابن خلدون في (المقدمة) 476:2

الانفراد بالحكم في الدولة

إنَّ من طبيعة المُلْكِ الانفرادَ بالمَجْد، وذلك أنَّ المُلْكَ كما قدّمناه إنما هو بالعَصبية، والعصبيةُ متألِّفَةٌ من عَصبياتٍ كثيرةٍ تكون واحدةٌ منها أقوى من الأُخرى كُلِّها فتَغلِبها وتَستولي عليها حتى تُصَيِّرَها جميعاً في ضِمْنها، وبذلك يكون الاجتماعُ والغَلَب على الناسِ والدُّوَلِ... وتلك العصبيةُ الكبرى إنما تكونُ لقوم أهلِ بيتٍ ورياسةٍ فيهم، ولا بدَّ أن يكون واحدٌ منهم رئيساً لهم غالباً عليهم فيتَعَين رئيساً للعَصبيات كلِّها لِغَلَبِ مَنْبِتِه لجميعِها. وإذا تَعَيَّن له فَمِنَ الطبيعةِ الحيوانيةِ خُلُقُ الكِبْر والأَنَفَة، فَيَأنَف حينئذٍ من المساهمةِ والمشاركةِ في استِتْباعهم والتحَكُّمِ فيهم، ويَجيء خُلُقُ التألُّه الذي في طباعِ البَشر مع ما تقتضيه السياسةُ من انفرادِ الحاكمِ لفسادِ الكلِّ بإخلاف الحكّام.

ابن خلدون في (المقدمة) 479:2-480

أَثر التَّرَف في الدولة

إن من طبيعة المُلْكِ الترفَ، وذلك أن الأُمّةَ إذا تغلَّبَت ومَلَكَت ما بأيدي أهلِ المُلْكِ قَبْلَهاكَثُر رِياشُها ونِعْمَتُها فَتَكْثُرُ عوائدُهم، ويَتجاوزون ضَروراتِ العيشِ وخشونَتَه إلى نوافِله ورِقَّتِه وزينته، ويَذهبون إلى اتِّباع مَنْ قَبْلَهُم في عوائدهم وأَحْوالِهم، وتَصير لتلك النوافلِ عوائدُ ضروريةٌ في تَحصيلها، ويَنْزِعون مع ذلك إلى رِقَّةِ الأحوالِ في المطاعمِ والمَلابس والفُرُش والآنية، ويتفاخرون في ذلك ويُفاخِرون فيه غَيْرهم من الأمم... ويناغي خَلَفُهم في ذلك سَلَفَهم إلى آخِر الدولة، وعلى قَدْر مُلْكِهم يكون حَظُّهم من ذلك، وتَرَفُهم فيه...

ابن خلدون في (المقدمة) 480:2-481

عوامل تضعضع الدولة

إنّ من طبيعة المُلْك الدعةَ والسكون، وذلك أنّ الدولةَ لا يَحْصل لها المُلْك إلاّ بالمُطالبة، والمطالبةُ غايَتُها الغَلَبُ والمُلْكُ، وإذا حَصَلَت الغايةُ انقضى السَّعْيُ إليها. . . فإذا حَصَلَ المُلْكُ أَقصروا عن المتاعبِ التي كانوا يَتكلَّفونها في طَلَبِه، وآثروا الراحةَ والسكونَ والدَّعَة، ورجعوا إلى تحصيلِ ثمراتِ المُلْك من المباني والمَساكنِ والملابس، فيَبنون القصورَ، ويُجْرون المياهَ، ويَغْرِسون الرياضَ، ويَستَمتعون بأحوالِ الدنيا، ويُؤْثرون الراحةَ على المتاعِب، ويَتأَنَّقون في أحوالِ المَلابسِ والمطاعِم والآنيةِ والفُرُش ما استطاعوا، ويَألفون ذلك، ويُورثونه مَنْ بَعْدَهُم من أجيالهم. ولا يزال ذلك يتزايدُ فيهم إلى أن يَتَأَذّن اللهُ بأمره، وهو خير الحاكمين.

ابن خلدون في (المقدمة) 481-482

هيبة الدولة والأمن في المدن والبوادي

إنَّ الله ـ سبحانَه ـ رَكَّب في طبائِع البَشر الخيرَ والشَّرّ، كما قال ـ تعالى ـ ﴿وهَدَيْناه النَّجْدين﴾ (البلد، 10) وقال ﴿فألْهمها فجورَها وتَقواها﴾ (الشمس، 8)، والشرُّ أَقربُ الخِلالِ إليه إذا أُهْمِلَ في مرعى عوائده ولم يُهَذِّبْهُ الاقتداءُ بالدين، وعلى ذلك الجَمُّ الغفيرُ إلاّ من وَفَّقه الله.

ومِنْ أخلاقِ البَشرِ فيهم الظُّلْمُ والعدوانُ بعضٍ على بعض، فَمَنْ امتدَّت عينُه إلى متاعِ أخيه امتدَّت يدُه إلى أخذه إلاّ أن يَصدَّه وازع.

فأما المدُن والأمصارُ فعُدوان بَعضِهم على بعض تَدفعُه الحُكّام والدولةُ بما قَبَضوا على أيدي مَنْ تَحْتَهم من الكافّةِ أن يَمتدَّ بعضُهم على بعض أو يَعدو عليه، فإنهم مَكبوحونَ بحَكَمةِ القَهْر والسلطان عن التظالمِ إلاّ إذا كان من الحاكِم نفسِه. وأما العدوانُ من الذي خارجَ المدينة فيَدفعه سياجُ الأسوارِ عند الغَفلةِ أو الغِرَّة لَيْلاً أو العجزِ عن المقاومة نهاراً، أو يَدفعه ذِيادُ الحاميةِ من أعوانِ الدولةِ عند الاستعدادِ والمُقاومة.

وأما أحياءُ البدوِ فَيَزَع بَعْضَهم عن بعض مشايِخُهم وكبراؤهم بما وَقَر في نفوسِ الكافّة لهم من الوقارِ والتجلّة. وأما حِلَلُهم فإنما يَذود عنها مِنْ خارج حاميةُ الحَيّ من أنجادهم وفِتْيانهم المعروفين بالشجاعةِ فيهم، ولا يَصْدُق دفاعهم وذيادُهم إلاّ إذا كانوا عَصبيةً وأهلَ نَسبٍ واحد، لأنهم بذلك تَشْتدُّ شوكتُهم ويُخْشَى جانبُهم، إذْ نُعْرةُ كلِّ أحدٍ على نَسَبه وعَصَبيته أَهمّ، وما جَعل اللهُ في قلوبِ عباده من الشفقةِ والنُّعرة على ذَوي أرحامِهم وقُرَبائهم موجودةٌ في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضدُ والتناصر، وتَعْظُم رهبةُ العَدوّ لهم.

وأما المتَفَرّدون في أنسابهم فَقَلّ أن تُصيبَ أحداً منهم نُعرةٌ على صاحبِه، فإذا أَظلم الجوُّ بالشرِّ يومَ الحَرْب تَسلّل كلُّ واحدٍ منهم يبغي النجاةَ لنفسِه خيفةً واستيحاشاً من التخاذل، فلا يَقْدرون من أَجْلِ ذلك على سُكْنَي القَفْر لِما أنّهم حينئذ طُعمةٌ لمن يَلْتهمهم من الأُمم سواهم.

وإذا تَبَيَّنَ ذلك في السُّكنى التي تَحتاج للموافقةِ والحِماية فبمثله يَتَبيَّن لك في كلِّ أمرٍ يُحْمَل الناسُ عليه من نُبوةٍ أو إقامةِ مُلْكٍ أو دعوة، إذ بلوغُ الغرضِ من ذلك كُلِّه إنما يَتمُّ بالقتالِ عليه لما في طبائِع البشر من الاستعصاءِ، ولا بدَّ في القتالِ من العَصَبية كما ذكرناه آنفاً.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:422-423

العصبية تكون في الالتحام بالنَّسب

إنَّ العصبيةَ إنما تكون في الالتحامِ بالنَّسب أو ما في معناه، وذلك أنّ صِلَةَ الرّحِم طبيعيٌّ في البشر إلاّ في الأَقلّ، ومن صِلَتِها النُّعَرَةُ على ذَوِي القُربى وأهلِ الأرحام أن ينالَهم ضَيْمٌ أو تُصيبَهم هَلَكَة. فإنَّ القريبَ يَجدُ في نفسِه غضاضةً من ظُلْمِ قريبه أو العداءِ عليه، ويَودُّ لو يَحُولُ بينه وبين ما يَصِلُه من المعاطِب والمهالكِ، نَزْعة طبيعية في البشرِ مُذْ كانوا. فإذا كان النَّسَبُ المُتواصلُ بين

المتناصرين قريباً جِداً بحَيث يَحْصُل به الاتّحادُ والالتحامُ كانت الوُصْلَةُ ظاهرةً، فاستدعت ذلك بمُجَرّدها ووضوحِها. وإذا بَعُدَ النَّسَبُ بعضَ الشيءِ فربما تُنوسيَّ بعضُها ويَبقى منها شُهْرةٌ فَتُحمَلُ على النُّصرةِ لذوي نَسَبِه بالأمرِ المشهورِ منه فراراً من الغضاضةِ التي يَتوهَّمها في نفسه منْ ظُلْمِ مَن هو منسوبٌ إليه بوجه، ومن هذا البابِ الولاءُ والحِلْف إذْ نُعَرَةُ كلّ أحدٍ على أهلِ ولائه وحِلْفه للأَنَفَةِ التي تَلْحَقُ النفسَ من اهتضامِ جارِها أو قريبِها أو نسيبِها بوجهٍ من وجوه النَّسَبِ، وذَلك لأجْلِ اللُّحْمَةِ الحاصلةِ من الوَلاء مثل لُحْمةِ النَّسَبِ أو قريباً منها، ومن هذا تَفْهَم معنى قوله ـ ﷺ ـ: «تعلَّموا من أنسابكم ما تَصلون به أَرحامَكُم» بمعنى أن النَّسَبَ إنما فائدتُه هذا الالتحامُ الذي يوجِب صلةَ الأرحامِ حتى تقعَ المناصرةُ والنُّعرةُ، وما فوقَ ذلك مُسْتَغْنىً عنه، إذ النَّسب أمرٌ وهميٌّ لا حقيقةَ له، ونفعُه إنما هو في هذه الوُصْلَة والالتحامِ، فإذا كان ظاهراً واضحاً حَمَل النفوسَ على طبيعتها من النُّعرة كما قُلناه، وإذا كان إنما يُستفادُ من الخبرِ البعيدِ ضَعُفَ فيه الوَهْم وذهبت فائدتُه وصار الشغلُ به مجاناً ومن أعمالِ اللهوِ المَنهيِّ عنه.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:424-425

غاية العصبية المُلْك

إنَّ الغايةَ التي تَجْري إليها العصبيةُ هي المُلْك، وذلك أنا قد قَدّمنا أنَّ العصبيةَ بها تكون الحمايةُ والمدافعةُ والمطالبةُ وكلُّ أمرٍ يُجْتَمَعُ عليه، وقَدّمنا أن الآدميين بالطبيعةِ الإنسانيةِ يَحتاجون في كلِّ اجتماعٍ إلى وازعٍ وحاكمٍ يَزَعُ بعضَهم عن بعض، فلا بدّ أن يكون مُتَغَلِّباً عليهم بتلك العَصبية، وإلاّ لم تَتِمّ قُدْرَتُه على ذلك، وهذا التغلُّبُ هو المُلْكُ، وهو أمرٌ زائدٌ على الرياسة، لأن الرياسةَ إنما هي سُؤددٌ وصاحبُها مَتبوعٌ، وليس له عليهم قَهْرٌ في أحكامه، وأما المُلْكُ فهو التغلُّب والحُكْمُ بالقهر.

وصاحبُ العصبية إذا بلغَ إلى رُتْبةٍ طلب ما فوقها، فإذا بلغ رُتْبةَ السُّؤْدَدِ

والاتّباعِ ووجدَ السبيلَ إلى التغلُّبِ والقهرِ لا يَتركه لأنّه مطلوب للنفس، ولا يَتمُّ اقتدارُها عليه إلاّ بالعَصَبيةِ التي يكون بها متبوعاً، فالتغلُّب الملكيّ غايةٌ للعصبيةِ كما رأيت... وأنها إذا بَلَغَتْ غايتَها حَصَلَ للقبيلة المُلْك، إمّا بالاستبدادِ أو بالمُظاهرةِ على حَسَب ما يَسَعُه الوقتُ المقارِن لذلك.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:439-440

الرياسة على أهل العصبية

إنَّ الرياسةَ على أهلِ العصبية لا تكون إلاّ بالغَلَب، والغَلَب إنما يكون بالعَصبية... فلا بدَّ في الرياسةِ على القوم أن تكون من عصبيةٍ غالبةٍ لعَصَبياتِهم واحدةً واحدة، لأنّ كلَّ عصبيةٍ منهم إذا أَحَسَّتْ بغَلَبِ عصبيةِ الرئيس لهم أَقَرّوا بالإذعانِ والاتّباع، والساقطُ في نَسَبِهم بالجملة لا تكون له عصبيةٌ فيهم بالنَّسَبِ، إنما هو مُلْصَقٌ لَزيق، وغايةُ التعصُّبِ له بالولاءِ والحِلْف، وذلك لا يوجِب له غلباً عليهم البتَّة... والرياسةُ على القومِ إنما تكون مُتناقلة في مَنْبِتٍ واحدٍ تَعَيّن له الغَلَبُ بالعَصبية... والرياسة لا بدّ أنْ تكونَ موروثةً عن مُستحِقِّها لما قلناه من التغلُّبِ بالعصبية. وقد يَتشرف كثيرٌ من الرؤساء على القبائلِ والعصائبِ إلى أنسابٍ يَلهجون بها، إمّا لخصوصيةِ فضيلةٍ كانت في أهلِ ذلك النَّسَبِ من شجاعةٍ أو كَرَمٍ أو ذِكْرٍ كيف اتّفق، فينزعون إلى ذلك النَّسَبِ، ويَتورّطون بالدعوى في شعوبه، ولا يَعلمون ما يُوقِعون فيه أنفسَهم من القَدْح في رياستِهم والطَّعنِ في شَرَفهم، وهذا كثير في الناس لهذا العهد.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:429

استغناءُ الدول عن العَصبية

إذا استقرَّت الدولةُ وتَمهّدَت قد تَستغني عن العصبية. والسببُ في ذلك أن الدولةَ العامّة في أوّلها يَصْعُب على النفوسِ الانقيادُ لها إلاّ بقوة قويةٍ من الغَلَب، للغرابة وأنَّ الناس لم يَألفوا مُلْكَها ولا اعتادوه.

فإذا استقرّت الرياسةُ في أهلِ النّصابِ المخصوصِ بالمُلْك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقابِ كثيرين ودولٍ متعاقبة نَسِيَت النفوسُ شأنَ الأَوّلية، واستحكمت لأهلِ ذلك النِّصابِ صبغةُ الرياسة، ورَسَخ في العقائدِ دينُ الانقيادِ لهم والتسليم، وقاتلَ الناسُ معهم على أمرِهم قتالَهم على العقائدِ الإيمانية، فلم يَحتاجوا حينئذ في أمرِهم إلى كبيرِ عِصابة، بل كأنّ طاعتَها كتابٌ من الله لا يُبَدَّل ولا يُعْلَم خلافُه، ولأمرٍ ما يوضَعُ الكلامُ في الإمامة آخرَ الكلامِ على العقائدِ الإيمانية، كأنَّه من جُملة عُقودها. ويكون استظهارُهم حينئذٍ على سلطانِهم ودولتِهم المخصوصةِ إمّا بالعوالي والمُصطَنَعين الذين نَشئوا في ظِلّ العَصبية وغيرها، وإمّا بالعصائبِ الخارجين عن نَسَبِها الداخلين في ولايتِها.

ابن خلدون في (المقدمة) 462:2

كيف يتطرق الهَرَمُ إلى الدولة

إذا استحكمت طبيعة المُلْكِ من الانفرادِ بالمَجْد وحصولِ التَّرَف والدَّعَةِ أَقْبَلَت الدولةُ على الهَرَم، وبيانُه من وجوهٍ:

الأول أنها تَقتضي الانفرادَ بالمَجْد كما قُلناه. وما كان المجدُ مُشتركاً بَين العِصابة، وكان سَعْيُهم له واحداً، كانت هِمَمُهم في التغلُّبِ على الغير والذبِّ عن الحَوزة أسوةً في طموحِها وقوةِ شكائمها، ومَرماهم إلى العِزّ جميعاً، وهم يَستطيبون الموتَ في بناءِ مَجْدهم ويُؤْثرون الهَلَكَةَ على فسادِه. وإذا انفرد الواحدُ منهم بالمَجْد قَرَع عَصَبيتَهم، وكَبَح من أَعِنَّتَهم، واستَأْثَر بالأموالِ دونَهم، فتكاسلوا عن الغزوِ، وفَشِلَ ريحُهم وَرَتَمُوا المَذَلّةَ والاسْتعبادَ، ثم رَبِيَ الجيلُ الثاني منهم عَلى ذلك، يَحْسِبون ما ينالُهم من العطاءِ أجراً من السلطانِ لَهُم على الحمايةِ والمَعونة، ولا يَجْري في عقولهم سِواه. وقلَّ أن يَسْتأجرَ أحدٌ نفسه على الموت، فيصير ذلكَ وَهناً في الدولة، وخَضْداً من الشوكة، وتُقْبِل به على مناحي الضّعفِ والهَرَم لفسادِ العَصبية بذهابِ البأس من أهلها.

الوجه الثاني أن طبيعةَ المُلْك تقتضي التَّرَفَ كما قَدّمناه، فَتَكثُر عوائدُهم وتزيد نفقاتُهم على أَعْطِياتِهم، ولا يَفي دَخْلُهم بخَرْجِهم؛ فالفقيرُ منهم يَهْلِكُ، والمُتْرَفُ يَستغرِق عطاءَهُ بِتَرَفِهِ، ثم يزداد ذلك في أجيالِهم المُتَأَخِّرَةِ إلى أَنْ يَقصُر العطاءُ كلُّه عن التَّرَفِ وعَوائده، وتَمَسّهم الحاجةُ، وتُطالبهم ملوكُهم بحَصْرِ نفقاتِهم في الغَزْو والحروب، فلا يَجدون وليجةً عنها، فيُوقِعون بهم العقوباتِ، ويَنْتَزعون ما في أيدي الكثيرِ منهم يَستأثرون به عليهم، أو يُؤْثِرون به أبناءَهم وصنائعَ دَوْلَتِهم، فيُضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالِهم، ويَضْعُف صاحبُ الدولةِ بضعفِهم. وأيضاً إذا كَثُر التَّرَفُ في الدولةِ وصار عَطاؤهم مُقَصِّراً عن حاجاتِهم ونَفقاتِهم احتاج صاحبُ الدولةِ الذي هو السلطان إلى الزيادةِ في أَعْطِياتهم حتى يَسُدَّ خَلَلَهم ويُزيحَ عِلَلَهم. والجبايةُ مقدارها معلومٌ، ولا تَزيد ولا تَنْقص، وإن زادت بما يُسْتَحْدَث من المُكوس فيصير مقدارُها بعد الزيادة محدوداً، فإذا وُزِّعت الجِبايةُ على الأَعْطِيات، وقد حَدَثَت فيها الزيادةُ لكلٍّ واحدٍ بما حَدَث من تَرَفِهم وكَثْرةِ نفقاتِهم، نَقَص عَدَدُ الحامية حينئذ عَمّا كان قبلَ زِيادة الأَعْطِيات . .

ثم يَعْظُم الترفُ وتَكْثُر مقاديرُ الأعطيات لذلك فَيَنقُص عددُ الحاميةِ حينئذ؛ وثالثاً ورابعاً إلى أن يَعود العَسكر إلى أقلِّ الأعداد، فتضعف الحِمايةُ لذلك، وتَسْقطُ قوةُ الدولةِ ويَتجاسرُ عليها من يُجاورها من الدولِ أو مَنْ هو تحت يديها من القبائلِ والعصائب، ويَأْذَن الله فيها بالفناءِ الذي كَتَبَه على خليقته.

وأيضاً فالترفُ مُفْسِدٌ للخُلُقِ بما يَحْصُل في النفسِ من ألوانِ الشرِّ والسفسفةِ وعوائدها. . . فتَذْهب منهم خِلالُ الخَيْرِ التي كانت علامةً على المُلْك ودليلاً عليه. . . وتأخذُ الدولةَ مبادىءُ العَطَبِ، وتَتَضعضع أحوالُها، وتَنْزل بها أمراضٌ مُزمنة من الهَرَم إلى أن يُقْضَى عليها.

الوجه الثالث أن طبيعةَ المُلْكِ تقتضي الدَّعَةَ كما ذكرناه، وإذا اتّخذوا الدَّعَةَ والراحةَ مَألفاً وخُلُقاً صار لهم ذلك طبيعةً وجِبِلَّةً، شأن العوائدِ كلِّها وإيلافِها فَتَرْبَى أجيالُها الحادِثةُ في غَضارةِ العيشِ ومِهادِ التَّرَفِ والدَّعَةِ، ويَنْقلب خُلُقُ التوحُّشِ،

ويَنسون عوائدَ البَداوةِ التي كان بها المُلْك، من شِدَّةِ البأس، وتَعَوّدِ الافتراسِ وركوبِ البَيداء وهدايةِ القَفر، فلا يُفَرَّقُ بينهم وبين السُّوقةِ من الحَضَرِ إلاّ في الثقافةِ والشارةِ، فَتَضعُف حمايتُهم، ويَذهب بَأْسُهم، وتَنْخَضِدُ شَوْكَتُهم، ويعود وبالُ ذلك على الدولةِ بما تُلْبَس به من ثياب الهَرَم.

ثم لا يزالون يَتَلَوَّنون بعوائدِ التَّرَفِ والحضارةِ والسكونِ والدَّعَةِ ورِقَّةِ الحاشيةِ في جميعِ أَحْوالهم، ويَنْغمسون فيها، وهم في ذلك يَبْعُدون عن البداوةِ والخُشونة، ويَنْسلخون عنها شيئاً فشيئاً، ويَنْسون خُلُقَ البَسالةِ التي كانت بها الحِمايةُ والمُدافعةُ حتى يَعودوا عِيالاً على حاميةٍ أخرى إن كانت لهم.

وربَّما يَحْدُث في الدولةِ ـ إذا طَرقها هذا الهَرَم بالتَّرفِ والراحةِ ـ أن يَتَخَيَّرُ صاحبُ الدولةِ أنصاراً وشيعةً من غيرِ جِلْدَتِهم ممن تَعَوَّدَ الخُشونةَ فيتَّخذُهم جنداً يكونُ أَصْبَرَ على الحرب وأَقْدرَ على معاناةِ الشدائدِ من الجوعِ والشَّظَفِ، ويكون ذلك دواءً للدولةِ من الهَرَم الذي عَساه أَن يَطْرُقَها حتَّى يَأْذَنَ الله فيها بأمره.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:482-484

الدين وقيامُ الدول

إن الدولَ العامَّة الاستيلاءِ، العظيمةَ المُلْكِ أَصْلُها الدينُ، إما من نُبُوَّةٍ أو دَعوةِ حَقٍّ، وذلك لأنَّ المُلْكَ إنّما يَحْصُل بالتغَلُّبِ، والتَغَلُّبُ إنما يكون بالعصبيةِ واتّفاقِ الأَهواء على المطالبةِ. وجَمْعُ القلوبِ وتأليفُها إنما يكون بمعونةٍ من الله في إقامةِ دينِه، قال تعالى: ﴿لو أَنْفَقْتَ ما في الأرضِ جميعاً ما أَلَّفْتَ بين قلوبهم﴾ (الأنفال، 63)، وسِرُّه أنّ القلوبَ إذا تداعتْ إلى أهواءِ الباطِل والمَيْلِ إلى الدنيا حَصَلَ التنافُسُ وفشا الخِلافُ، وإذا انْصرَفَت إلى الحقّ ورَفَضت الدنيا والباطلَ وأَقْبَلت على اللهِ اتَّحَدَتِ وِجْهَتُها فَذَهب التنافسُ، وقَلَّ الخلافُ، وحَسُنَ التعاونُ والتّعاضدُ، واتَّسعَ نطاقُ الكلمة لذلك، فَعَظُمَت الدولة.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:466

قوةُ الدولةِ بالدعوة الدينية

إن الدعوةَ الدينيةَ تَزيدُ الدولةَ في أَصْلها قُوةً على قوةِ العَصَبيةِ التي كانتْ لها من عَدَدها. والسَّبَبُ في ذلك ما قدّمناه أن الصِّبْغةَ الدينيةِ تَذْهَب بالتّنافسِ والتّحاسُدِ الذي في أهلِ العَصبية وتُفْرِدُ الوجهةَ إلى الحقِّ، فإذا حَصَل لهم الاستبصارُ في أَمْرِهم لم يَقِفْ لهم شيءٌ، لأن الوجهةَ واحدةٌ والمطلوبَ متساوٍ عندهم، وهم مُستميتون عليه، وأهلُ الدولةِ التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافَهم فأغراضُهم متباينةٌ بالباطل، وتَخاذُلهم لِتَقِيَّة الموتِ حاصلٌ، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثرَ منهم، بل يَغلبون عليهم ويُعاجِلُهم الفناءُ بما فيهم من التَّرفِ والذلّ.

ابن خلدون في (المقدمة) 467:2

أعمار الدول

إن الدولة لها أعمارٌ طبيعيةٌ كما للأَشْخاص.

إن العُمْرَ الطبيعيَّ للأَشخاصِ - على ما زَعم الأطباءُ والمُنَجِّمون - مائةٌ وعشرون سَنة، وهي سِنو القَمرِ الكُبرى عند المُنَجِّمين. ويَخْتَلِف العُمر في كلِّ جيلٍ بحسب القِراناتِ، فَيَزِيدُ عن هذا ويَنْقُص منه، فتكون أعمارُ بعضِ أهلِ القِراناتِ مائةً تامّةً، وبعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين على ما تقتضيه أَدِلَّةَ القِراناتِ عند النَّاظرين فيها. وأَعْمارُ هَذِه المِلّةِ ما بين السّتين إلى السبعين، كما في الحديثِ، ولا يَزيد على العُمرِ الطبيعيِّ، الذي هو مائةٌ وعِشْرون، إلاّ في الصُّوَرِ النادرة وعلى الأوضاع الغريبة. . .

وأما أعمارُ الدول أيضاً، وإن كانت تختلف بحَسَب القِرانات، إلاّ أنّ الدولةَ في الغالبِ لا تَعدو أعمارَ ثلاثةِ أَجْيال، والجيلُ هو عُمر شخصٍ واحدٍ من العُمر الوَسَط، فيكون أربعين الذي هو انتهاءُ النمُوِّ والنّشوءِ إلى غايته، قال تعالى: ﴿حَتّى إذا بَلَغَ أَشُدَّه وبَلَغ أربعين سنةً﴾ (الأحقاف/ 15)، ولهذا قلنا إن عُمْرَ الشخصِ الواحدِ هو عُمْر الجيل.

وإنما قلنا إن عُمْرَ الدولةِ لا يَعدو في الغالبِ على ثلاثةِ أجيالٍ، لأن الجيلَ الأولَ لم يَزالوا على خُلُقِ البَداوة وخُشونَتِها وتَوَحُّشِها من شَظَفِ العيش والبَسالةِ والافتراسِ والاشتراكِ في المَجْدِ، فلا تزال بذلك سَوْرَةُ العَصبيةِ محفوظةً فيهم، فَحَدُّهم مُرْهَفٌ وجانبُهم مَرْهُوب، والناس لَهُم مَغْلوبون.

والجيلُ الثاني تَحَوَّل حالُهم بالمُلْكِ والتَّرَف من البَداوة إلى الحضارة، ومن الشَّظَفِ إلى التَّرَفِ والخِصْبِ، ومن الاشتراك في المَجْد إلى انفرادِ الواحدِ به وكَسَلِ الباقين عن السَّعْيِ فيه، ومِنْ عِزِّ الاستطالةِ إلى ذُلِّ الاستكانة، فَتَنْكسر سَوْرَةُ العصبيةِ بعضَ الشيء، وتُؤْنَس منهم المَهانَةُ والخضوع، ويَبقى لهم الكثيرُ من ذلك بما أَدْركوا الجيلَ الأولَ وباشروا أحوالَهم وشاهَدوا من اعتزازِهم وسَعْيِهم إلى المجدِ ومَراميهم في المُدافعة والحِماية، فلا يَسَعُهم تَرْكُ ذلك بالكلِّية، وإن ذَهَب منهم ما ذَهب، ويَكونون على رجاءٍ من مراجعةِ الأَحوال التي كانت للجيلِ الأول، أو على ظَنٍّ من وجُودها فيهم.

وأما الجيلُ الثالثُ فَيَنْسون عَهْد البَداوةِ والخُشونة كَأَنْ لم تَكُن، ويَفْقِدون حلاوةَ العِزِّ والعَصبيةِ بما هم فيه من مَلَكَةِ القَهْرِ، ويَبْلُغ فيهم التَّرَفُ غايتَه بما تَفَنَّنوه من النعيمِ وغَضارةِ العَيش، فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جُملةِ النّساءِ والوِلْدانِ المُحتاجين للمُدافعة عنهم، وتَسْقُط العَصبيةُ بالجُملةِ، ويَنْسَون الحمايةَ والمدافعةَ والمُطالبةَ، ويُلَبِّسونَ على الناسِ في الشّارةِ والزيِّ وركوبِ الخَيْلِ وحُسْنِ الثِّقافةِ يُمَوهون بها، وهم في الأكثر أَجْبَنُ من النّسوان على ظهورها. فإذا جاءَ المُطالِبُ لَهم لم يُقاوموا مدافعتَه فيَحتاج صاحبُ الدولة، حينئذ، إلى الاستظهارِ بسواهم من أهلِ النَّجدة، ويَسْتكثر بالموالي، ويَصْطنع مَنْ يُغْني عن الدولةِ بعضَ الغَناء حَتّى يَتَأَذَّنَ الله بانقراضها، فَتذهب الدولةُ بما حَمَلَت.

وهذه الأجيالُ الثلاثةُ عُمْرُها مائةٌ وعشرون سنةً على ما مَرّ، ولا تعلو الدولُ في الغالبِ هذا العُمْرَ بتقريبٍ قَبْلَه أو بَعْده، إلاّ إنْ عَرَض لها عارضٌ آخرُ من فُقْدانِ

المَطالِب، فيكون الهَرَم حاصلاً مُستولياً والطالبُ لم يَحْضرها ولو قَد جاءَ المُطالب لما وَجد مدافعاً.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:485-487

انتقالُ الدولة من البداوة إلى الحضارة

اعلَم أنّ هذه الأطوارَ طبيعيةٌ للدول، فإنَّ الغَلَب الذي يكون به المُلْكُ إنما هو بالعَصبيةِ وبما يَتْبعها من شِدَّةِ البأسِ وتَعَوُّدِ الافتراس، ولا يكون ذلك ـ غالباً ـ إلاّ معَ البَداوة، فَطَوْرُ الدولةِ من أوّلها بَداوة؛ ثم إذا حَصَل المُلْك تَبِعه الرَّفْهُ واتّساعُ الأحوالِ، والحضارةُ إنما هي تَفَنُّنٌ في التَّرفِ وإحكامِ الصنائعِ المُسْتَعْمَلَةِ في وجوهه ومذاهِبه من المطابِخ والملابِس والمباني والفَرْشِ. . . وسائرِ عوائدِ المَنزل وأحواله، فلكلٍّ واحدٍ منها صنائع في استجادتِه والتأنّق فيه تَخْتَصّ به ويَتلو بعضُها بعضاً، وتَتَكَثَّرُ باختلافِ ما تَنْزع إليه النفوسُ من الشهواتِ والمَلاذِّ والتنَعُّمِ بأحوالِ التَّرَف، وما تَتلوَّن به من العوائدِ، فصار طورُ الحضارةِ في المُلْكِ يَتبع طورَ البَداوة ضرورةً، لضرورةِ تَبعية الرَّفَه للمُلْك.

وأهلُ الدولِ أبداً يُقَلِّدون في طورِ الحضارةِ وأحوالِها للدولةِ السابقة قَبْلهم، فأحوالَهُم يُشاهدون، ومنهم في الغالِب يَأخذون. . . تَنتقل الحضارةُ من الدولِ السالفة إلى الدولِ الخالفة، فانتقلت حضارةُ الفُرْس للعرب، بني أُمَيَةَ وبني العبّاس، وانتقلت حضارةُ بني أمية بالأندلسِ إلى ملوكِ المغرب من المُوَحّدين وزناته لهذا العَهد، وانتقلت حضارةُ بني العبّاس إلى الدَّيْلَم ثم إلى التُرك ثم إلى السلجوقية ثم إلى التُّركِ المماليكِ بمصرَ والتَّترِ بالعراقَيْنِ. وعلى قَدْر عِظَم الدولةِ يكون شأنُها في الحضارة، إذ أمورُ الحضارةِ من توابعِ التَّرَف، والتَّرَفُ من توابع الثروة والنِّعْمة، والثروةُ والنعمةُ من توابع المُلْكِ ومقدارِ ما يَستولي عليه أهلُ الدولة. فعلى نسبةِ المُلْك يَكون ذلك كلُّه. فاعْتَبِرْه وتَأمَّلْه تَجِدْه صحيحاً في العُمران. والله وارثُ الأرض ومَن عليها، وهو خيرُ الوارثين.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:488-492

فعلُ التَّرف في الدولة

إن التَّرَفَ يَزيدُ الدولَةَ في أولها قوةً إلى قُوتها، والسببُ في ذلك أن القبيلَ إذا حَصَل لهم المُلْكُ والتَّرَفُ كَثُر التناسلُ والوَلَدُ والعمومية، فَكَثُرت العِصابة، واستكثروا أيضاً من الموالي والصّنائع، ورَبِيَتْ أجيالُهم في جوِّ ذلك النعيمِ والرَّفْه، فازدادوا بهم عدداً إلى عَدَدِهم وقُوةً إلى قُوتِهم بسبب كثرةِ العصائبِ حينئذٍ بكثرة العَدَد، فإذا ذَهَب الجيلُ الأولُ والثاني وأَخَذت الدولةُ في الهَرَم لم تَستقلّ أولئك الصنائعَ والموالي بأنفسهم في تأسيسِ الدولة وتَمْهيد مُلْكِها، لأنهم ليس لهم من الأمر شيءٌ، إنما كانوا عِيالاً على أهلِها ومَعونةً لها، فإذا ذَهَب الأصلُ لم يَستقلّ الفرعُ بالرسوخ فَيَذهب ويَتلاشى، ولا تَبقى الدولةُ على حَالِها من القوة.

ابن خلدون في (المقدمة) 492:2

أطوارُ الدولة واختلاف أحوالها

اعلم أن الدولةَ تَنتقل في أطوارٍ مختلفةٍ وحالاتٍ مُتَجَدّدةٍ، ويَكتسِب القائمون بها في كلِّ طورٍ خُلُقاً من أحوالِ ذلك الطورِ لا يكون مثلَه في الطور الآخر، لأن **الخُلُقَ تابعٌ بالطَّبع لمزاج الحال الذي هو فيه**. وحالاتُ الدولةِ وأطوارُها لا تَعدو في الغالب خمسةَ أطوار:

الطور الأول: طَوْر الظَّفَرِ بالبُغيةِ وغَلَبِ المُدافِع والمُمانع، والاستيلاءِ على المُلْك وانتزاعِه من أيدي الدولةِ السالفة قَبْلَها، فيكون صاحبُ الدولة في هذا الطورِ أُسْوَةَ قَومِه في اكتسابِ المَجد، وجبايةِ المال، والمدافعةِ عن الحَوْزة، والحِماية، لا يَنفرد دونَهم بشيء، لأن ذلك هو مُقتضى العَصَبِيةِ التي وقع بها الغَلَبُ وهي لم تَزَل بعدُ بحالها.

الطور الثاني: طورُ الاستبدادِ على قومه، والانفرادِ دونهم بالمُلْكِ وكَبْحِهم عن التطاولِ للمُساهمة والمشاركة. ويكون صاحبُ الدولةِ في هذا الطورِ مَعْنياً باصطناع الرجالِ واتِّخاذِ الموالي والصنائعِ، والاستكثارِ من ذلك لِجَدْعِ أنوفِ أهلِ

عَصبيتِه وعشيرَته المُقاسِمين له في نَسَبِه، الضاربين في المُلْكِ بمثلِ سَهْمِه، فقد يُدافعهم عن الأمرِ ويَصُدُّهم عن موارِده، ويَرُدُّهُم على أعقابِهم أَنْ يَخْلُصوا إليه، حَتّى يُقِرَّ الأمرَ في نصابِه، ويُفْرِدَ أهلَ بيته بما يَبني من مَجْده، فيعاني من مُدافعتِهم ومُغالبتهم مثلَ ما عاناه الأولون في طلبِ الأمرِ وأَشدّ، لأنّ الأولين دافعوا الأجانبَ فكان ظُهراؤُهم على مُدافعتهم أهلَ العصبية بأجمعهم، وهذا يُدافع الأقاربَ لا يُظاهرُه على مدافعتِهم إلاّ الأقلُّ من الأباعد فَيَرْكَب صعباً من الأمر.

الطور الثالث: طورُ الفراغِ والدَّعَة لتحصيلِ ثَمراتِ المُلْكِ مما تَنْزِع طباعُ البَشر إليه من تحصيلِ المالِ وتَخْليد الآثارِ وبُعْدِ الصّيت، فَيستفرغُ وُسْعَه في الجبايةِ وضَبْطِ الدّخْل والخرُوج، وإحصاءِ النّفقات، والقَصْدِ فيها، وتَشييدِ المباني الحافلةِ والمصانِع العظيمةِ والأمصارِ المتَّسِعةِ والهياكلِ المُرتفعة، وإجازةِ الوُفودِ من أشرافِ الأُمم ووجوهِ القبائل، وبَثّ المَعْروفِ في أهله، هذا مع التَّوسِعة على صنائعه وحاشيتِه في أحوالهم بالمالِ والجَاه، واعتراضِ جُنوده وإدْرارِ أرزاقهم وإنصافِهم في أَعْطِياتِهم لكلِّ هلالٍ حَتّى يَظهر أَثَرُ ذلك عليهم في ملابِسهم وَشِكَّتِهم وشاراتِهم يومَ الزينة، فيُباهى بهم الدولَ المسالمةَ، ويُرهِبُ الدولَ المُحاربة. وهذا الطورُ آخرُ أطوارِ الاستبدادِ من أصحابِ الدولة، لأنهم في هذه الأطوارِ كلِّها مستَقلّون بآرائهم، بانون لعزِّهم، موضِّحون الطرقَ لِمَنْ بعدَهم.

الطور الرابع: طورُ القُنوعِ والمُسالَمة، ويكون صاحبُ الدولةِ في هذا قانعاً بما بَنَى أَوّلُوه، سَلماً لأَنظاره من المُلوك وأَقْتاله، مُقَلّداً للماضين من سَلَفه فَيَتْبَع آثارَهم حذوَ النَّعلِ بالنعل، ويَقتفي طُرقَهم بأحسنِ مناهجِ الاقتداء، ويَرى أن في الخروج عن تَقليدهم فسادَ أمرِه، وأنهم أَبْصرُ بما بَنَوا من مَجْده.

الطور الخامس: طورُ الإسراف والتَّبذير، ويكون صاحبُ الدولةِ في هذا الطورِ مُتْلِفاً لما جَمَع أَوّلوه في سبيلِ الشهَوَاتِ والمَلاذِّ والكَرَم على بِطانَته وفي مجالسه، واصطناعِ أخدانِ السوءِ وخَضْراءِ الدِّمَنِ، وتقليدِهم عظيماتِ الأمُور التي لا يَستقلّون بحَمْلها، ولا يَعرفون ما يأتون ويَذَرون منها، مُسْتِفسداً لكبار الأولياءِ

من قَوْمه وصنائعِ سَلَفِه حتى يَضطغنوا عليه، ويتخاذلوا عن نُصرتِه، مُضَيِّعاً من جُنده بما أنفقَ من أَعْطياتِهم في شهواتِه، وحَجَب عنهم وَجْهَ مباشَرَته وتَفَقّده، فيكون مُخَرِّباً لما كان سَلَفُه يُؤسسون، وهادماً لما كانوا يَبْنون. وفي هذا الطور تَحْصُلُ في الدولةِ طبيعةُ الهَرَم، ويَسْتولي عليها المَرَضُ المُزْمِن الذي لا تكاد تَخْلُص منه، ولا يكون لها معه بُرْءٌ إلى أن تنقرض.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:493-496

الهَرَمُ طبيعيٌّ في الدولة

... وإذا كان الهَرَمُ طبيعياً في الدولةِ كان حدوثُه بمثابةِ حُدوثِ الأمورِ الطبيعيةِ، كما يَحْدُث الهَرَمُ في المِزاج الحيواني. والهَرَمُ من الأمراضِ المُزْمنة التي لا يُمْكِن دواؤُها ولا ارتفاعُها لما أنه طبيعيّ، والأمورُ الطبيعيةُ لا تَتَبدّل. وقد يَتَنَبّه كثيرٌ من أهلِ الدّولِ مِمّن له يقظةٌ في السياسةِ فيرى ما نَزَل بدولَتهم من عوارضِ الهَرم، ويَظنُّ أنه ممكنُ الارتفاع، فيَأخذ نفسَه بتلافي الدولةِ وإصلاح مِزاجها عن ذلك الهَرَم، ويَحْسِبه أنه لَحِقها بتقصيرِ مَنْ قَبْلَه من أهلِ الدولة وغَفْلَتِهم، وليس كذلك، فإنها أمورٌ طبيعيةٌ للدولة، والعوائدُ هي المانعةُ له من تَلافيها...

وربما يَحْدث عند آخِرَ الدولةِ قوةٌ توهِمَ أنّ الهَرَمع قد ارتفع عنها ويومِض ذُبالُها إيماضةَ الخُمود، كما يَقَع في الذُّبالِ المشتعِلِ فإنه عندمقاربة انطفائه يومضُ إيماضةً توهم أنها اشتعالٌ، وهي انطفاء.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:692-693

كيف يَطْرق الخَلَلْ للدولة

إن مَبْنَى المُلْكِ على أساسين لا بدّ منهما: **فالأول** الشوكةُ والعصبيةُ المعبَّر عنه بالجند، **والثاني**، المالُ الذي هو قِوامُ أولئك الجُندِ وإقامةُ ما يحتاج إليه المُلْك

من الأَحوال. والخَلَلُ إذا طَرق الدولةَ طَرَقَها في هَذين الأساسين.

ابن خلدون في (المقدمة) 693:2

تَجَدُّد الدولة كيف يقع

إن نشأةَ الدولِ وبدايتَها إذا أَخَذَت الدولةُ المستقِرّةُ في الهَرَمِ والانْتِقاص يكون نوعين: إما بأن يَسْتَبِدّ ولاةُ الأعمال في الدولة [بالجِهات] القاصيةِ عندما يتقلّص ظلُّها عنهم، فتكون لكلٍّ واحدٍ منهم دولةٌ يَستجِدُّها لقَوْمِه وما يَستقرُّ في نصابِه، يَرِثه عنه أبناؤُه أو مَواليه... **والنوع الثاني** بأن يَخْرج على الدولةِ خارجٌ مِمّن يُجاورها من الأممِ والقبائل، إمّا بدعوةٍ يَحْمِل الناسَ عليها... أو يكون صاحبَ شوكةٍ وعصبيةٍ، كبيراً في قومه وقد استَفْحل أمرْه فيَسمو بهم إلى المُلْك وقد حَدَّثوا به أنفسَهم بما حَصَلَ لهم من الاعتزاز على الدولةِ المُستقِرّة.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:702-703

آثار الدولة

إن آثارَ الدولةِ كلّها على نِسْبة قُوتها في أَصْلها، والسببُ في ذلك أن الآثارَ إنما تَحْدُث عن القوةِ التي بها كانت أولاً، وعلى قَدْرها يكون الأَثَرُ. فمن ذلك مباني الدولةِ وهياكلُها العظيمةُ، فإنما تكون على نِسْبةِ قُوةِ الدولة في أَصْلها، لأنها لا تَتِمّ إلاّ بكثرةِ الفَعَلَة واجتماع الأيدي على العملِ والتّعاوُنِ فيه. فإذا كانت الدولةُ عظيمةً فسيحةَ الجوانبِ كثيرةَ الممالكِ والرعايا، كان الفَعَلَةُ كثيرين جدّاً وحُشِروا من آفاقِ الدولة وأقطارِها، فَتَمَّ العمل على أعظمِ هياكله.

ابن خلدون في (المقدمة) 496:2

الإمامَةُ

وجوبُها بالعقل أو بالشرع

الإمامة موضوعةٌ لخِلافة النُّبوةِ في حراسةِ الدينِ وسياسةِ الدنيا؛ وعَقْدُها لِمَن يَقوم بها في الأُمّةِ واجبٌ. . . واخْتُلِف في وجوبها هل وَجَبت بالعقلِ أو بالشرع، فقالت طائفة: وَجَبَت بالعقلِ لِما في طباعِ العُقلاءِ مِنَ التسليم لزعيمٍ يَمنعُهم من التظالمِ ويَفصِلُ بينهم في التنازُعِ والتَّخاصُمِ، ولولا الوُلاة لكانوا فوضى مُهْمَلين وهَمَجاً مُضاعين. . . وقالت طائفةٌ أخرى: بَل وجبت بالشرعِ دون العقل، لأن الإمامَ يَقوم بأمورٍ شرعيةٍ قد كان مُجَوّزاً في العقل أن لا يَرِدَ التعبُّد بها، فلم يكن العقلُ موجباً لها، وإنما أَوْجب العقلُ أن يَمنع كلٌّ واحدٍ نفسه من العقلاء عن التظالِم والتقاطع، ويأخذَ بمقتضى العدلِ في التناصُفِ والتواصُلِ فيَتَدبَّر بعقله لا بعقلِ غيره، ولكن جاء الشرعُ بتفويضِ الأمورِ إلى وَليِّه في الدين، قال الله ـ عزّ وجلّ ـ ﴿يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ وأُولي الأمرِ منكم﴾ (النساء 59). فَفرض علينا طاعةَ أُولي الأمرِ فينا، وهم الأئمةُ المتأَمِّرون علينا. وروي هشامُ بنُ عُرْوَة، عن أبي صالح عن أبي هريرة: «سَيَليكم بَعْدي وُلاةٌ فَيَليكم البَرُّ بِبِرِّه ويَليكم الفاجرُ بفُجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كلِّ ما وافقَ الحقّ، فإن أَحْسَنوا فلكُم ولهم، وإن أساءوا فلكم وعليكم». (مجمع الزوائد 218/5).

فإذا ثبتّ وجوبُ الإمامةِ ففرضُها على الكفايةِ كالجِهاد وطلبِ العلم، فإذا قام بها من هو من أهلِها فَفَرْضُها على الكفاية، وإن لم يَقُم بها أحدٌ خرج من الناس فريقان: أَحدُهما **أهلُ الاختيار** حتى يَختاروا إماماً للأمة، والثاني **أهل الإمامة** حتى يَنتصب أَحدُهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمّة في تأخيرِ الإمامة حَرجٌ ولا مأثم.

الماوردي في (الأحكام السلطانية) ص 3-4

الإمامة والخلافة والمُلْك

لما كانت حقيقةُ المُلْك أنه الاجتماعُ الضروريُّ للبشر، ومُقتضاه التغلُّبُ والقهرُ اللذان هما من آثارِ الغَضَب والحَيوانية، كانت أَحكامُ صاحبِه في الغالب جائرةً عن الحقّ، مُجْحِفةً بمن تحت يده من الخَلْق في أحوالِ دنياهم لِحَمْلِه إياهم، في الغالب، على ما ليس في طَوْقهم من أغراضِه وشهواته، ويَختلف ذلك باختلاف المقاصدِ من الخَلَفِ والسَّلَفِ منهم، فَتَعسُر طاعتُه لذلك، وتجيء العصبيةُ المُفْضيةُ إلى الهَرْج والقَتل، فوجب أن يُرْجَع في ذلك إلى قوانينَ سياسيةٍ مفروضةٍ يُسَلِّمها الكافةُ ويَنقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفُرْس وغيرِهم من الأمم، وإذا خَلَت الدولةُ من مثلِ هذه السياسةِ لم يَستَتِبَّ أمرُها، ولا يتمّ استيلاؤها، ﴿سُنَّة الله في الذين خَلَوْا من قبل﴾ (الأحزاب 33).

فإذا كانت هذه القوانينُ مفروضةً من العقلاء وأكابرِ الدولة وبُصَرائها كانت سياسةً عقليةً، وإذا كانت مفروضةً من الله بشارعٍ يُقَرِّرُها ويُشَرِّعها كانت سياسةً دينيةً نافعةً في الحياةِ الدنيا وفي الآخرة، وذلك أنَّ الخَلْقَ ليس المقصودُ بهم دنياهم فقط، فإنها كلَّها عبثٌ وباطلٌ إذ غايتُها الموتُ والفناء، والله يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُم أنما خَلقناكم عبثاً﴾ (المؤمنون 105)، فالمقصود بهم إنما هو دينُهم المُفْضي بهم إلى السعادة في آخرتهم: ﴿صِراطِ اللهِ الذي له ما في السمواتِ وما في الأرض﴾ (الشورى 53)، فجاءت الشرائعُ بحَمْلِهم على ذلك في جميعِ أحوالهم من عبادةٍ ومعاملةٍ حتّى في المُلْكِ الذي هو طبيعيٌّ للاجتماعِ الإنساني، فَأَجْرَتْه على منهاجِ الدينِ ليكون الكلُّ محوطاً بنظرِ الشارعِ؛ فما كان منه بمقتضى القَهْر والتغلُّبِ وإهمالِ القوةِ العصبيةِ في مرعاها فُجورٌ وعدوانٌ ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمةِ السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسةِ وأحكامِها فمذموم أيضاً، لأنه نَظَرٌ بغيرِ نورِ الله ﴿ومَن لم يَجعلِ اللهُ له نوراً فما له من نور﴾ (النور 40)، لأنّ الشارعَ أعلمُ بمصالح الكافَّة فيما هو مُغَيَّبٌ عنهم من أمورِ آخرتهم؛ وأعمالُ البشرِ كلُّها عائدةٌ عليهم في مَعادهم، من مُلْكٍ أو غيره، قال ـ ﷺ ـ «إنما هي أعمالُكم تُرَدّ عليكم».

وأحكامُ السياسةِ إنما تَطَّلع على مصالح الدنيا فقط: ﴿يعلمون ظاهراً من الحياةِ الدنيا﴾ (الروم 7)، ومقصودُ الشارع بالناس صلاحُ آخِرتهم، فوجب بمقتضى الشرائعِ حَمْلُ الكافَّةِ على الأحكام الشرعية في أحوالِ دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحُكْم لأهلِ الشريعة، وهم الأنبياءُ ومن قام فيه مقامهم من الخلفاء.

فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأنّ **الملكَ الطبيعيَّ هو حَمْلُ الكافّة على مقتضى الغَرضِ والشهوة، والسياسيَّ هو حملُ الكافّةِ على مقتضى النظر العقلي في جَلْب المصالِح الدنيوية ودَفْعِ المضار، والخلافةُ هي حَمْلُ الكافّة على مقتضى النظرِ الشرعيّ في مصالحهم الأخرويةِ الراجعةِ إليها**، إذ أحوالُ الدنيا تَرجع كُلُّها عند الشارعِ إلى اعتبارِها بمصالح الآخرة، **فهي في الحقيقة خلافةٌ عن صاحبِ الشرع في حراسةِ الدين وسياسةِ الدنيا به.**

وإذْ قد بيَّنا حقيقةَ هذا المنصب، وأنه نيابةٌ عن صاحبِ الشريعة في حفظِ الدينِ وسياسةِ الدنيا به، تَسَمّى خلافةً وإمامةً، والقائم به خليفةً وإماماً، فأما تَسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاةِ في اتّباعه والاقتداءِ به، ولهذا يقال الإمامةُ الكبرى. وأما تَسميته خليفةً فلكونه يَخْلُف النبيَّ في أُمته، فيقال خليفة ـ بإطلاق ـ وخليفة رسول الله.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:516-519

تعريف الإمامة

(في اللغة): إمامة الصلاة. . .

(وعند المتكلمين): هي خلافةُ الرسولِ عليه السلام في إقامةِ الدين وحِفْظ حوْزةِ الإسلام بحيث يَجب اتِّباعُه على كافة الأمة، والذي هو خليفتُه يُسمّى إماماً. . .

وهذا التعريف أولى من قولهم: الإمامةُ رياسةٌ عامة في أمور الدين لشخص من الأشخاص.

التهانوي في (الكشاف) 1:132

انعقاد الإمامة

والإمامة تَنْعقد من وجهين: أحدهما باختيارِ أهلِ الحلِّ والعَقْد، والثاني بعَهد الإمام من قَبْل.

فأما انعقادُها باختيارِ أهلِ الحَلِّ والعَقدِ فقد اختَلَف العلماءُ في عددِ من تَنعقد به الإمامةُ، فهم على مذاهبَ شتّى، فقالت طائفةٌ: لا تنعقد إلاّ بجمهورِ أهلِ الحَلِّ والعَقْدِ في كلِّ بلدٍ ليكون الرضاءُ به عامًّا والتسليمُ لإمامته إجماعاً... وقالت طائفةٌ أخرى: أَقَلُّ من تنعقِد به منهم الإمامةُ خمسةٌ يَجْتَمعون على عقدِها أو يَعقدُها أحدُهم برضاءِ الأربعة... وهذا قولُ أكثرِ الفقهاءِ، والمتكلِّمين من أهلِ البَصْرة. وقال آخرون من علماءِ الكوفة: تنعقدُ بثلاثةٍ منهم بتولاها أحدُهم برضى الإثنين ليكونوا حاكماً وشاهِدَيْن... وقالت طائفةٌ أخرى: تنعقد بواحد...

فإذا اجتمع أهلُ العقد والحلِّ للاختيار تصفَّحوا أحوالَ أهلِ الإمامة الموجودةِ فيهم شروطُها فَقَدَّموا للبيعةِ منهم أكثرَهم فضلاً وأكملَهم شروطاً ومَن يُسرِع الناسُ إلى طاعتِه ولا يتوقّفون عن بيعته، فإذا تَعيَّن لهم من بيْن الجماعةِ من أَدّاهم الاجتهادُ إلى اختيارِه عرضوها عليه، فإن أجاب بايعوه عليها وانعقَدَت ببيعتِهم له الإمامة، فَلَزِم كافّةَ الأمةِ الدخولُ في بيعتِه والانقيادُ لطاعته، وإن امتنع عن الإمامة ولَم يُجِب إليها لم يُجْبَر عليها لأنها عَقْدُ مراضاةٍ واختيارٍ لا يَدخله إكراهٌ ولا إجبار، وعُدِلَ عنه إلى مَنْ سواهُ من مستحقيها فبويع عليها، فلو تكافأَ في شروطِ الإمامةِ اثنان قُدِّم لها اختياراً أَسَنُّهُما فبويع عليها، وإن لم تكن زيادةُ السنِّ مع كمالِ البلوغ شرطاً، فإن بويع أصغرُهما سنّاً جاز، ولو كان أحدُهما أَعْلمَ والآخرُ أَشْجع روعي في الاختيارِ ما يوجبُه حُكْمُ الوقت،... فإن وَقَفَ الاختيارُ على واحدٍ من اثنين فتنازعاها فقد قال بعض الفقهاء: يكون قَدْحاً لمنعهما ويُعْدَلُ إلى غيرهما. والذي عليه جمهورُ العلماءِ والفقهاءِ أن التّنازعَ فيها لا يكون قَدْحاً مانعاً، وليس طلبُ الإمامة مكروهاً...

واختَلف أهلُ العلم في ثُبوت إمامتِه وانعقادِ ولايته بغيرِ عقدٍ ولا اختيار،

فذهب بعضُ فقهاءِ العراق إلى ثُبوتِ ولايتِه وانعقادِ إمامته وحَمْلِ الأُمة على طاعتِه وإن لم يَعْقِدْها أهلُ الاختيار، لأنَّ مقصودَ الاختيارِ تَمييزُ المَوَلّى، وقد تميز هذا بصفتِه؛ وذهب جمهورُ الفقهاءِ والمتكلِّمين إلى أن إمامتَه لا تنعقد إلا بالرضى والاختيارِ لكن يلزمُ أهلَ الاختيار عَقدُ الإمامة له فإن توقّفوا أَثِموا لأن الإمامةَ عقدٌ لا يتمُّ إلا بعاقد. . .

وإذا عُقِدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتُهما لأنه لا يَجوز للأمة إمامان في وقتٍ واحدٍ وإن شَذّ قومٌ فَجَوَّزوه. . . واختلَف الفقهاءُ في الإمام منهما. . . والصحيحُ في ذلك، وما عليه الفقهاءُ المحَقّقون أنَّ الإمامةَ لأَسبقِهما بيعةً وعَقْداً. . . فإذا تَعَيّن السابقُ منهما استَقَرَّت له الإمامة، وعلى المسبوقِ تسليمُ الأمرِ إليه والدخولُ في بيعتِه، وإن عُقِدت الإمامةُ لهما في حالٍ واحدٍ لم يَسْبق بها أحدُهما فَسد العَقْدان واستُئِنف لأَحدِهما أو لغيرِهما. . . فإن تنازعاها وادَّعى كلُّ واحدٍ منهما أنه الأَسْبقُ لم تُسْمَع دعواه ولم يَحْلِف عليها، لأنه لا يختصُّ بالحقِّ فيها، وإنما هو حقُّ المسلمين جميعاً. . .

وأما انعقادُ الإمامة بعهدٍ من قِبَله فهو مما انعقد الإجماع على جَوازه ووقع الاتّفاقُ على صِحّته. . . فإذا أراد الإمام أن يَعهد بهما فعليه أن يجتهد رأيه في الأحَقِّ بها والأَقْوَمِ بشروطها، فإذا تَعَيّن له الاجتهادُ في واحدٍ نُظِر فيه، فإن لم يكن ولداً ولا والداً جاز أن يَنْفرد بعَقدِ البيعةِ له وبتفويضِ العَهْدِ إليه وإن لم يَسْتَشِر فيه أحداً من أهلِ الاختيار.

الماوردي في (الأحكام السُلطانية) ص 6-12

أهل الإمامة

وأما أهلُ الإمامة فالشروطُ المعتَبَرة فيهم سبعةٌ. أحدُها: العدالةُ على شروطها الجامعة. والثاني العِلْمُ المُؤَدّي إلى الاجتهادِ في النوازلِ والأحكام. والثالث سلامةُ الحَواسّ من السمعِ والبصرِ واللسانِ لِيَصِحّ معها مباشرةُ ما يُدْرَكُ

بها. **والرابع**: سلامةُ الأعضاءِ من نقصٍ يَمنع عن استيفاءِ الحَركة وسرعةِ النهوض. **والخامس** الرأيُ المُفْضي إلى سياسةِ الرعيةِ وتدبيرِ المصالح. **والسادس**: الشجاعةُ والنَّجدةُ المؤدِّيةُ إلى حمايةِ البَيْضة [البلاد] وجهادِ العدو. **والسابع**: النَّسَبُ، وهو أن يكون من قُريش لورودِ النصِّ فيه وانعقادِ الاجماع عليه، ولا اعتبارَ بضِرارِ [بن عمرو الغطفاني، من قُضاة المعتزلة] حين شَذَّ وجَوَّزَه في جميعِ الناس.

الماوردي في (الأحكام السلطانية) ص 5

شروط الإمامة

وأما شروطُ هذا المنصبِ فهي أربعةٌ: العلمُ، والعَدالة، والكفاية، وسلامةُ الحواسِّ والأعضاءِ مما يُؤَثِّرُ في الرأي والعمل، واختُلِفَ في شرطٍ خامس، وهو النَّسَبُ القُرشي.

إلاّ أنه لما ضَعُفَ أمرُ قُريش وتلاشت عَصَبِيتُهم بما نالهم من الترفِ والنعيم، وبما أَنْفقتهم الدولةُ في سائرِ أقطارِ الأرض عَجزوا بذلك عن حَمْلِ الخلافة، وتغلَّبت عليهم الأعاجمُ وصار الحلُّ والعقدُ لهم، فاشتبه ذلك على كثيرٍ من المحقّقين حتى ذهبوا إلى نَفْي اشتراطِ القُرَشية.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:522-523

أهل الاختيار

فأما أهلُ الاختيارِ فالشروطُ المعتبَرة فيهم ثلاثة: **أحدُها**: العَدالة الجامعةُ لشروطها، **والثاني**: العلْم الذي يُتَوَصّل به إلى معرفة من يَستحِقّ الإمامةَ على الشروطِ المُعتَبَرة فيها. **والثالث**: الرأيُ والحكمةُ المؤدِّيان إلى اختيارِ مَنْ هو للإمامةِ أَصْلحُ وبتدبيرِ المصالح أَقْوَمُ وأَعْرَف.

وليس لِمَن كان في بَلَدِ الإمامِ على غيرِه من أهلِ البلاد فضلُ مَزِيةٍ تَقَدَّم بها

عليه وإنما صارَ من يَحْضُر ببلدِ الإمام متولياً لعَقد الإمامة ـ عُرفاً لا شرعاً ـ لسبوقِ عِلْمِهم بموته، ولأنَّ من يَصلح للخلافة في الأغلبِ موجودون في بَلده.

الماوردي في (الأحكام السلطانية) ص 4-5

معرفةُ الإمام بعد انعقاد البيعة له

فإذا استقَرّت الخلافةُ لِمَن تَقلَّدها ـ إما بعهدٍ أو اختيارٍ ـ لَزِم كافّةُ الأمةِ أن يَعرفوا إفضاءَ الخلافةِ إلى مُسْتَحِقِّها بصفاته، ولا يَلزم أن يَعرفوه بعينه واسْمِه إلاّ أهلُ الاختيارِ الذين تقوم بهم الحُجَّةُ وببيعتهم تَنْعقد الخلافة.

والذي عليه جُمهور الناس أنَّ معرفةَ الإمام تلزمُ الكافّةَ على الجملة دون التفصيل، وليس على كلِّ أحدٍ أن يَعْرفَه بعينِه واسمِه إلاّ النوازلُ التي تُحْوِج إليه... ولو لَزِم كلُّ واحدٍ من الأمة أن يَعْرف الإمام بعينِه واسمه للزِمت الهجرةُ إليه، ولما جاز تَخلُّف الأباعدِ، ولأَفْضَى ذلك إلى خُلُوِّ الأوطان، ولصار من العُرف خارجاً وبالفساد عائداً. وإذا لَزِمت معرفتُه على التفصيل الذي ذكرناه فعلى كافَّة الأُمة تَفويضُ الأمورِ العامةِ إليه من غير افْتِياتٍ عليه ولا معارضةٍ له ليقوم بما وُكِّلَ إليه من وجوهِ المصالحِ وتَدْبير الأعمال.

الماوردي في (الأحكام السلطانية) ص 21-22

الإمامة: قهريةٌ واختيارية

الإمامة ضَربان: اختيارية، وقهرية.

أما الاختياريةُ فلأهليتها عَشرُ شروطٍ، وهي: أن يكونَ الإمام ذكراً، حُرّاً، بالغاً، عاقلاً، مُسْلِماً، عَدلاً، شجاعاً، قُرشياً، عالماً، كافياً لما يَتولاه من سياسةِ الأمَّة ومصالِحها. فمتى عُقِدت البيعةُ لمن هذه صفتُه ـ ولم يكن ثَمَّةَ إمامٌ غَيره ـ انعقدت بيعتُه وإمامتُه، ولَزِمت في غيرِ معصيةِ الله طاعتُه.

وتَنعقد الإمامةُ الاختيارية بطريقين، والقهرية بطريقٍ ثالث.

الطريق الأول في الاختيارية: بيعةُ أهلِ العَقْد والحَلّ من الأُمراء والعُلَماءِ والرؤساءِ ووجوهِ الناسِ الذين يَتَيسّر حضورُهم ببلدِ الإمامِ عند البيعةِ... ولا يُشتَرَط في أهلِ البيعةِ عددٌ مخصوصٌ، بل من تَيَسَّرَ حضورُهُ عند عَقْدِها، ولا تتوقَّفُ صِحّتُها على مبايعةِ أهلِ الأمصار، بل متى بَلَغَهم لَزِمهم الموافقةُ إذا كان المعقود له أهلاً لها.

الطريق الثاني: استخلافُ الإمام الذي قَبْلَه... فإن جَعَلَ الإمامَ بَعْدَه شورى في جماعةَ صحّ أيضاً، ويَتَّفقون على واحدٍ منهم... ولو عُهِد بالإمامة إلى فلانٍ وبَعده إلى فلان صحّ أيضاً، وكانت الخلافةُ بَعده على ما رَتَّبَه.

ويُشْتَرَط في الخليفةِ المُستَخْلِف والمُستَخلَفِ بعدَه أن يكونا قد جَمعا شروطَ الإمامة، وأن يَقبلَ وليُّ العهد ذلك بعد العهد وقبلَ موتِ المُسْتخلِف له، فإن رَدّه لم تَنعقد البيعة.

وأما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القَهْرية، فهو قهرُ صاحبِ الشوكة، فإذا خلا الوقتُ عن إمام فتَصدَّى لها من هو أهلُها، وقَهَرَ الناسَ بشوكتِه وجنودِه بغيرِ بيعةٍ أو استخلافٍ انعقدت بَيعتُه، ولَزِمت طاعتُه ليَنْتظمَ شملُ المسلمين وتَجتمعَ كلمتُهم. ولا يَقْدح في ذلك كونُه جاهلاً أو فاسقاً في الأصحّ. وإذا انْعقدت الإمامةُ بالشوكةِ والغَلَبة لواحدٍ ثم قام آخرُ فَقَهر الأولَ بشوكتِه وجنودِه انعزل الأولُ وصار الثاني إماماً، لِما قدَّمناه من مصلحةِ المسلمين وجَمْعِ كلمتهم.

ولا يجوز عَقْدُ الإمامة لاثنينِ، لا في بلدٍ واحدٍ ولا في بلدين، ولا في إقليمٍ واحدٍ ولا في إقليمين، فإنْ عُقِدَ لاثنين في وقتٍ واحدٍ بَطَلت البيعةُ وتُستأنف لأحدِهما أو لغيرِهما، وإن كانا في وقتيْن مع بقاءِ الأولِ فالبيعةُ الثانيةُ باطلةٌ حيث كانت. وإن جُهِل السابق منهما استُؤنفت البيعةُ لأحدِهما أو لغيرهما.

وصفة البَيْعَةِ أن يُقال: «بايعناك راضين على إقامةِ العدل والقيامِ بفُروضِ الإمامةِ على كتابِ اللهِ وسنّةِ رسوله، ﷺ».

ابن جماعة في (تَحْرير الأحكام) ص 51-57

واجباتُ الإمام

والذي يَلْزَمُه من الأمورِ العامَّةِ عشرةُ أشياء:

أحدها: حفظُ الدين على أصوله المستَقِرّةِ وما أجمع عليه سَلَفُ الأمة. . .

الثاني: تنفيذُ الأحكامِ بينَ المتشاجرين وقَطْعُ الخِصام بين المتنازعين حتى تَعُمَّ النَّصَفَةُ، فلا يَتَعَدّى ظالمٌ ولا يَضْعُف مظلوم.

والثالث: حمايةُ البيضةِ، والذبُّ عن الحريم ليتصرف الناسُ في المعايش وينتشروا في الأسفارِ آمنين من تغريرٍ بنفسٍ أو مال.

والرابع: إقامةُ الحدود لتُصانَ محارِمِ الله تعالى عن الانتهاكِ وتُحفَظَ حقوقُ عبادِه من إتلافٍ واستهلاك.

والخامس: تحصينُ الثُّغور بالعُدَّةِ المانعةِ والقوةِ الدافعةِ حتى لا تَظْفرَ الأعداءُ بِغِرَّةٍ يَنتهكون فيها مَحْرماً أو يَسفكون فيها لمسلمٍ أو مُعاهَدٍ دماً.

والسادس: جهادُ من عاند الإسلام بعد الدعوةِ حتى يُسْلِم أو يَدخل في الذمَّةِ ليُقام بحقِّ الله ـ تعالى ـ في إظهارِه على الدين كلِّه.

والسابع: جبايةُ الفَيء والصَّدقات على ما أوجبه الشرعُ نصّاً واجتهاداً من غيرِ حَيْف ولا عَسْف.

والثامن: تقديرُ العطايا وما يُسْتَحَقُّ في بيت المال من غيرِ سَرَفٍ، ولا تقتيرٍ، ودفعُه في وَقْتٍ لا تقديمَ فيه ولا تأخير.

والتاسع: استكفاءُ الأُمناءِ وتقليدُ النُّصحاءِ فيما يُفَوَّضُ إليهم من الأعمالِ

ويَكِلهُ إليهم من الأموال، لتكون الأعمالُ بالكُفاةِ مضبوطةً، والأموالُ بالأمناءِ محفوظة.

العاشر: أن يُباشِر بنفسه مُشارفةَ الأمور وتَصَفُّحَ الأحوالِ لِيَنْهض بسياسة الأمةِ وحراسةِ المِلّة، ولا يُعَوِّلُ على التفويضِ تشاغلاً بلذةٍ أو عبادة، فقد يَخون الأمينُ ويَغُشّ الناصح...

الماوردي في (الأحكام السلطانية) ص 22-23

واجبات الأمة نحو الإمام

وإذا قامَ الإمام بما ذكرناه من حقوقِ الأمة فقد أدَّى حقَّ الله - تعالى - فيما لَهم وعليهم، وجبَ له عليهم حَقّان: الطاعةُ والنُّصْرةُ ما لم يَتغير حالُه، والذي يَتَغير به حالُه فَيَخْرُج به عن الإمامةِ شيئان، **أحدُهما**: جَرْحٌ في عدالتِه. **والثاني**: نَقْصٌ في بَدنه.

فأما الجَرْحُ في عدالته - وهو الفِسْقُ - فهو على ضربين: **أحدِهما** ما تابع فيه الشهوةَ. والثاني: ما تَعَلّق فيه بشُبهةٍ. فأما الأولُ منهما فمُتَعَلِّقٌ بأفعالِ الجوارح، وهو ارتكابُه للمحظوراتِ وإقدامُه على المُنكرات تحكيماً للشهوةِ وانقياداً للهَوى، فهذا فِسْقٌ يَمنعُ من انعقادِ الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامتُه خَرَجَ منها، فلو عاد إلى العدالة لم يَعُدْ إلى الإمامةِ إلاّ بعقدٍ جديد. وأما الثاني منهما فَمُتعلِّقٌ بالاعتقادِ المتأوّلِ بشُبهةٍ تَعترض فَيَتأَوّلُ لها خلافَ الحقّ، فقد اختلف العلماءُ فيها. فذهب فريقٌ منهم إلى أنها تمنع من انعقادِ الإمامة ومن استدامتها... وقال كثير من علماء البصرة: إنه لا يَمنع من انعقادِ الإمامة ولا يَخرج به منها كما لا يَمنع من ولايةِ القضاء وجَواز الشهادة.

وأما ما طرأ على بدنه من نقصٍ فينقسم ثلاثةَ أقسامٍ، **أحدهما**: نَقْصُ الحواسِّ، **والثاني**: نقصُ الأعضاءِ، **والثالث**: نقص التصرُّف.

فأما نَقْص الحواس فينقسم ثلاثةَ أقسام: قسمٌ يَمنع من الإمامة، وقسم لا يمنع منها، وقسم مختَلَفٌ فيه. فأما القسمُ المانعُ منها فشيئان، أحدُهما: زوالُ العقل. والثاني ذهابُ البصر... وأما القسمُ الثاني من الحواسِّ التي لا يؤثر فَقْدُها في الإمامة فشيئان أحدُهما الخَشَمُ في الأنف الذي لا يُدْرَكُ به شَمُّ الروائح. والثاني فقدُ الذوقِ الذي لا يُفَرِّقُ به بين الطعوم فلا يُؤَثِّرُ هذا في عَقْدِ الإمامة. وأما القسم الثالث من الحواسّ المختَلَف فيها فشيئان: الصَمَمُ والخَرَس فيمنعان من ابتداءِ عقد الإمامة... واخْتُلِف في الخروج بهما من الإمامة، فقالت طائفةٌ: يَخْرُج بهما منها كما يَخرج بذهابِ البصر لتأثيرهما في التدبير والعمل. وقال آخرون لا يَخْرُج بهما من الإمامة لقيام الإشارة مقامَهما فلم يَخْرُج منها إلاّ بنقص كامل، وقال آخرون: إن كان يُحْسِن الكتابةَ لم يَخرُج بهما من الإمامة، وإن كان لا يُحسنها خَرج من الإمامةِ بهما، لأن الكتابةَ مفهومةٌ والإشارةَ موهومةٌ. والأول من المذاهب أصحّ...

وأما فَقْدُ الأعضاءِ فينقسم إلى أربعةِ أقسام: أحدِهما لا يمنع من صحة الإمامة في عَقْدٍ ولا استدامةٍ، وهو ما لا يؤثر فَقْدُه في رأيٍ ولا عملٍ ولا نهوض، ولا يَشينُ في المنظر... والقسمُ الثاني ما يَمْنع من عقدِ الإمامة ومَنْع استِدامتها، وهو ما يَمنعُ من العمل... والقسم الثالث ما يَمنع من عَقْدِ الإمامة، واختُلِف في مَنْعه من استدامتها، وهو ما ذَهَب به بعض العمل أو فُقِدَ به بعض النهوض... والقسم الرابع ما لا يَمنع من استدامةِ الإمامة، واختُلِف في منعه من ابتداءِ عقدِها، وهو ما شانَ وقَبَّحَ ولم يُؤَثّر في عَملٍ ولا في نهضة...

وأما نقصُ التصرُّفِ فضربان: حِجْرٌ وقَهْر. فأما الحِجْرُ فهو أن يَستولي عليه من أعوانه من يستبدُّ بتنفيذِ الأمورِ من غيرِ تَظاهرٍ بمعصيةٍ ولا مُجاهَرة بمشَقّة، فلا يَمْنع ذلك من إمامته ولا يَقْدَح في صِحَّةِ ولايتِه، ولكن يُنْظَرُ في أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جاريةً على أحكامِ الدين ومُقتضَى العدلِ جاز إقرارُه عليها تنفيذاً لها وإمضاءً لأحكامها... وإن كانت أفعالُه خارجةً عن حكم الدين ومقتضى العدلِ لم يَجُز.

وأما القهرُ فهو أن يَصير مأسوراً في يدِ عَدُوٍّ قاهرٍ لا يَقْدر على الخلاص منه فَيَمنَعُ ذلك من عَقْدِ الإمامةِ له لِعَجْزِه عن النظر في أمور المسلمين، وسواء كان العَدوُّ مُشركاً أو مسلماً باغياً. وللأمة فُسْحَةٌ في اختيارِ من عَداه من ذوي القُدرة. وإنْ أُسِر بعدَ أن عُقِدَتْ له الإمامةُ فعلى كافَّة الأمةِ استِنْقاذُه لما أوجبتْه الإمامةُ من نُصْرته، وهو على إمامته ما كان مَرْجُوَّ الخَلاص مأمولَ الفكاكِ إما بقتالٍ أو فداءٍ، فإن وقع الإياسُ منه لم يَخْلُ حالُ من أَسَرَه من أن يكونوا مشركين أو بُغاةً مسلمين، فإن كان في أَسْرِ المشركين خرج من الإمامة لليأسِ من خلاصه، واستَأنَفَ أهلُ الاختيارِ بيعةَ غيرِه على الإمامة، فإنْ عَهِدَ بالإمامة في حالِ أسره نُظِرَ في عَهْده، فإن كان بعدَ الإياسِ من خَلاصِهِ كان عهدُه باطلاً لأنه عَهِدَ بعد خروجه من الإمامة... وإن عَهِدَ قبل الإياس من خلاصه وقتَ هو فيه مَرْجُوُّ الخلاصِ صَحَّ عهدُه لبقاء إمامته، واستَقَرَّتْ إمامةُ وَليِّ عَهده بالإياس من خلاصه لزوالِ إمامته، فلو خُلِّصَ من أَسْرِه بعد عَهْدِه نُظِر في خلاصه، فإن كان بعدَ الإياس منه لم يَعُدْ إلى إمامته لخروجه منها بالإياسِ واستَقَرّت في وَليِّ عَهْدِه، وإن خُلِّصَ قبل الإياس فهو على إمامته ويكون العهدُ في وليّ العَهْد ثابتاً وإن لم يَصر إماماً.

وإن كان مأسوراً مع بُغاةِ المسلمين، فإن كان مَرْجُوَّ الخَلاص فهو على إمامته، وإن لم يُرْجَ خلاصُه لم يَخْلُ حالُ البُغاةِ من أحدِ أمرين: إما أنْ يكونوا قد نَصَبوا لأنفسهم إماماً أو لم يَنصبوا. فإن كانوا فوضى لا إمامَ لهم فالإمامُ المأسورُ في أيديهم على إمامته، لأنّ بيعتَه لهم لازمة... وعلى أهلِ الاختيارِ أن يستنيبوا عَنه ناظراً يَخْلُفُه إن لم يَقْدِر على الاستنابة، فإن قَدَرَ عليها كان أحقَّ باختيارِ من يستنيبه منهم، فإن خَلَع المأسورُ نفسَه أو مات لم يَصِرْ المُستناب إماماً لأنه نيابةٌ عن موجودٍ فزالت بفَقْدِه... وإن كان أهلُ البَغْي قد نصبوا لأنفسهم إماماً دخلوا في بَيْعَته وانقادوا لطاعتِه، فالإمامُ المأسورُ في أَيْديهم خارجٌ من الإمامة بالإياس من خَلاصه، لأنهم قَدْ انحازوا بدارٍ تَفَرَّدَ حُكْمُها عن الجماعةِ وخرجوا بها عن الطّاعةِ

فلم يَبْقَ لأهلِ العدلِ بهم نُصرةٌ ولا للمأسور معهم قُدْرَة. وعلى أهلِ الاختيار في دارِ العدل أن يَعْقِدوا الإمامةَ لمن ارتَضَوْا لها، فإن خُلِّص المأسور لم يَعُد إلى الإمامة لخروجه منها.

الماوردي في (الأحكام السلطانية) ص 24-29

الخطَطُ المندرجة تحت الإمامة

إن الخِطَطَ الدينيةَ الشرعيةَ من الصلاةِ والفُتيا والقضاءِ والجهادِ والحِسْبةِ كلُّها مُنْدرجةٌ تحت الإمامةِ الكبرى التي هي الخلافة، فكأنها الإمامُ الكبيرُ والأصلُ الجامع، وهذه كلُّها متفرعةٌ عنها وداخلةٌ فيها لعموم نَظَرِ الخِلافة وتَصَرُّفِها في سائرِ أحوال المِلّة الدينيةِ والدنيوية، وتَنْفِيذِ أحكام الشرعِ فيها على العموم.

ابن خلدون في (المقدمة) 565:2

الإمام العادل

هو الحاكمُ بالسوية... يَخْلُف صاحبَ الشريعةِ في حِفْظِ المساواة فهو لا يُعطِي ذاتَه من الخيراتِ أكثرَ مما يُعْطي غيرَه، ولذلك قيل في الخبر: «إن الخلافةَ تُطَهِر الإنسان».

قال [أرسطوطاليس]: فأما العامّةُ فإنها تُؤَهِّلُ لمرتبة الإمامة ـ التي هي الخلافةُ العامة ـ من كان شريفاً في حَسَبِهِ ونَسَبِه، وبعضُهم يُؤَهّل لذلك من كان كثيرَ المال، **فأما العقلاءُ فإنهم يُؤهلون لذلك من كان حكيماً فاضلاً، فإن الحِكمةَ والفضيلةَ هي التي تُعطي الرياساتِ والسياداتِ الحقيقية، وهي التي رتبت الثاني والأول في مرتبتيهما وفضيلتهما.**

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 117-118

الخُروج على الإمام

إذا طرأ على الإمامِ أو السلطانِ ما يُوجِب فِسْقَه فالأصحُّ أنه لا ينعزل عن الإمامة بذلك لما فيه من اضطرابِ الأحوال، بخلاف القاضي إذا طَرَأَ عليه الفِسْقُ فالأصحّ أنه يَنْعزل.

وإذا خَرَج على الإمام طائفةٌ من المسلمين فرامت خَلْعَه أو مَنَعَتْه حقاً عليها له، سألهم ما يَنْقِمون، فإذا ذكروا شُبْهةً أزالها أو علةً أزاحها، فإن أصَرّوا على مُشاقتِه وَعَظَهم، وخَوَّفَهم بقتاله لهم، فإن أَصَرُّوا على المُشاققةِ قاتلهم، لقوله تعالى: ﴿فقاتلوا التي تبغي حتَّى تَفيء إلى أمرِ الله﴾ (الحجرات 9)، ولا يقاتلهم بما يَعُمّ كالمنجنيق والنار إلاّ لضرورة، ولا يَتْبَعُ في الحرب مُدْبِرَهم، ولا يُدَفِّفُ [أي لا يجهز] على جريحهم، ولا يَسبي حريمَهم ولا يَغْنم أموالَهم، لأن المقصودَ دفعُهم عن الباطل، ورجوعُهم إلى الحقّ. ولا يَضْمن أهلُ العدلِ ما أتلفوه عليهم في الحرب من نفسٍ ومال: ومَنْ أُسِرَ من رجالهم حُبِس إلى انقضاء حَرْبهم ثُمّ يُترَك ويُؤخذُ عليه العهدُ أنه لا يَعود إلى ذلك.

ابن جماعة في (تحرير الأحكام) ص 72-73

بماذا يَصحُّ عَقد الإمامة؟

. . . فوجدنا عقدَ الإمامة يَصحُّ بوجوه:

أولها وأَفضلها وأَصحّها أن يَعْهدَ الإمامُ المَيِّت إلى إنسانٍ يختاره إماماً بعد موتِه، وسواءٌ فعل ذلك في صِحّته أو في مَرضه أو عند موته إذ لا نَصَّ ولا إجماعَ على المنعِ من أحدِ هذه الوجوه. . .

والوجه الثاني، إنْ مات الإمامُ ولم يَعْهد إلى أحدٍ، أن يبادر رَجُلٌ مستحِقٌّ للإمامةِ فيدعو إلى نفسه ولا منازع له، فَفَرَض على أتباعه الانقيادَ لبيعته والتزامَ إمامته وطاعته. . .

والوجه الثالث أن يُصَيِّرَ الإمامُ عند وفاته اختيارَ خليفةٍ للمسلمين إلى رجلٍ ثقةٍ أو إلى أكثرَ من واحدٍ كما فعل عمر - رضي الله عنه - عند موته، وليس عندنا في هذا الوجه إلاّ التسليمُ لما أَجمع عليه المسلمون حينئذ، ولا يجوز التردُّد في الاختيارِ أكثرَ من ثلاثِ لَيالٍ للثابتِ عن رسول الله - ﷺ - من قوله: «من بات ليلةً ليس في عُنُقه بيعةٌ [مات ميتة جاهلية]».

فإنْ مات الإمامُ ولم يَعْهدْ إلى إنسانٍ بعينه فوثَب رجلٌ يَصلُح للإمامة فبايعه واحدٌ فأكثر، ثم قام آخر يُنازعه ولو بطَرْفةِ عينٍ بعده، فالحقُّ حقُّ الأَولِ، وسواء كان الثاني أفضلَ منه أو مثلَه أو دونه...

فلو قام اثنان فصاعداً معاً في وقتٍ واحد أو يَئِس من معرفة أَيُّهما سبقت بيعتُه نُظِرَ أفضلُهما وأَسْوَسُهما فالحقُّ له، ووجب نَزْع الآخر.

ومن البِرِّ تقليدُ الأَسْوَسِ... لأن الغَرضَ من الإمامة حسنُ السياسةِ، والقوةُ على القايمِ بالأمور، فإنْ استويا في الفضلِ والسياسة أُقْرِعَ بينهما أو نُظِرَ في غيرهما.

ابن حزم في (الفِصل) 5:16-18

صفةُ الإمام العادل

كتب عُمَر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - لمّا وَلِيَ الخلافةَ إلى الحَسن بن أبي الحَسن البصري أن يَكتبَ إليه بصفةِ الإمام العادلِ فكتب إليه الحَسَنُ رحمه الله:

«اعلم يا أمير المؤمنين أنّ الله جعل الإمامَ العادلَ قِوامَ كلِّ مائلٍ، وقَصْدَ كلِّ جائر، وصلاحَ كلّ فاسدٍ، وقوةَ كلّ ضعيف، ونَصَفَة كلِّ مظلوم، ومَفْزَع كلّ ملهوف.

والإمامُ العادلُ، يا أميرَ المؤمنين، كالراعي الشفيقِ على إبلِه، الرفيقِ بها، الذي يَرتاد لها أطيبَ المرعى، ويَذودها عن مراتِعِ الهَلَكةِ، ويَحميها من السّباعِ، ويُكِنُّها من أذى الحرِّ والقرّ.

والإمامُ العادل، يا أميرَ المؤمنين، كالأبِ الحاني على وَلَدِه، يَسعى لهم صغاراً، ويُعلِّمُهم كباراً، يكتسِب لهم في حياته، ويَدَّخرُ لهم بعدَ مماته.

والإمامُ العادل، يا أميرَ المؤمنين، كالأمّ الشفيقةِ البَرَّةِ الرفيقةِ بوَلَدها، حملتْه كُرْهاً ووضعته كُرْهاً ورَبَّتْه طفلاً، تسهر بسهرِهِ وتَسكُن بسكونه، تُرضعه تارةً وتَفْطِمُه أخرى، وتَفْرح بعافيته وتَغتمُّ بشكايته.

والإمامُ العادلُ، يا أميرَ المؤمنين، وَصيُّ اليتامى، وخازِن المساكين، يُربّي صغيرهم ويَمون كبيرَهم.

والإمام العَدْلُ، يا أميرَ المؤمنين، كالقلب بين الجوارح، تَصلُح الجوارحُ بصلاحه، وتَفْسد بفساده.

والإمامُ العَدْل، يا أميرَ المؤمنين، هو القائمُ بين الله وبين عبادِه، يسمع كلامَ الله ويُسمِعهم، ويَنظرُ إلى الله ويُريهم، وينقاد إلى الله ويَقودهم.

فلا تكُن، يا أميرَ المؤمنين فيما مَلَّكَكَ الله - عَزّ وجلّ - كعبدٍ ائْتَمنه سيّدُه واستَحفظه مالَه وعيالَه فبدَّد المالَ وشَرَّدَ العِيالَ فأفقرَ أهلَه وفرّقَ ماله.

واعلم، يا أميرَ المؤمنين، أنَّ الله أَنزل الحدودَ لِيَزجُرَ بها عن الخبائثِ والفواحش، فكيف إذا أتاها من يَليها؟ وأنّ الله أنزلَ القِصاص حياةً لعباده، فكيف إذا قَتلهم من يَقْتصُّ لَهم؟ واذْكُر، يا أميرَ المؤمنين، الموتَ وما بَعده، وقِلّةَ أشياعك عنده، وأنصارِك عليه، فتَزوَّد له ولِما بعدَه من الفزعِ الأكبر.

واعلَم، يا أميرَ المؤمنين، أنَّ لك منزلاً غيرَ منزلك الذي أنت فيه، يَطول فيه ثَواؤك، ويُفارقك أحِبَّاؤك، يُسلِمونك في قَعْرِه فريداً وحيداً؛ فتزوَّدْ له ما يَصْحَبُك «يومَ يَفِرُّ المرءُ من أخيه وأمِّه وأبيه وصاحبتِه وبنيه».

واذكر، يا أميرَ المؤمنين «إذا بُعْثِرَ ما في القبور، وحُصِّلَ ما في الصّدور» فالأسرار ظاهرةٌ، والكتاب «لا يُغادر صغيرةً ولا كبيرةً إلاّ أحصاها».

فالآن، يا أميرَ المؤمنين، وأنتَ في مَهَلٍ، قبلَ حلولِ الأجلِ وانقطاعِ الأمل، لا تَحْكُم في عبادِ الله بحُكْم الجاهلين، ولا تَسلُكْ بهم سبيلَ الظالمين، ولا تُسَلِّط المستكبرين على المُستضعَفين فإنهم لا يَرقبُون في مؤمنٍ إلاً ولا ذِمَّةً، فتبوء بأوزارِك وأوزارٍ مع أوزارك، وتحملُ أثقالَك وأثقالاً مع أثقالك. ولا يَغُرَّنكَ الذين يَتنعّمون بما فيه بُؤسك، ويأكلون الطيباتِ في دنياهم بإذهابِ طيباتك في آخرتك. ولا تَنْظُرنَّ إلى قُدرتك اليومَ ولكن انظرْ إلى قُدرتك غداً وأنت مأسورٌ في حبائلِ الموت، وموقوفٌ بين يدي الله ـ تعالى ـ في مَجْمعٍ من الملائكة والنبيّين والمُرْسلين وقد «عَنَتِ الوجوه للحيِّ القيّوم».

إنّي، يا أميرَ المؤمنين، وإنْ لم أَبلُغ بِعِظتي ما بَلَغه أُولوا النُّهَى من قَبْلي، فلم آلُكَ شفقةً ونُصحاً، فأَنزِل كتابي إليك كمُداوي حبيبِه يَسقيه الأدويةَ الكريهةَ لما يرْجو له في ذلك من العافيةِ والصحّة. والصلامُ عليك يا أميرَ المؤمنين، ورحمةُ الله وبركاته.

ابن عبد ربه في (العِقد الفريد) 1:25-26

المُلْكُ والسُّلْطانُ

المِهْنَة المَلَكية حَسَب العلم المدني

إنّ المدينةَ الفاضلَة إنما تَدومُ فاضلةً ولا تستحيلُ متى كان ملوكُها يَتوالَوْن في الأزمانِ على شرائطَ واحدةٍ بأعيانِها حتى يكونَ التالي الذي يَخْلُف المُتقدِّمَ على الأحوالِ والشرائطِ التي كان عليها المُتَقَدِّم، وأن يكونَ تواليهم من غيرِ انقطاعٍ ولا انفصال، ويَعْرِف كيف يَنبغي أنْ يَعْمَلَ حتى لا يَدْخل توالي الملوكِ انقطاع.

ويُبيّن [العلمُ المَدني] أيَّ الشرائطِ والأحوالِ الطبيعيةِ يَنْبغي أن تُتَفَقَّد في أولادِ المُلوك وفي غيرِهم حَتّى يُؤَهَّل بها ـ من توجدُ فيه ـ للمُلْكِ بَعْدَ الذي هو اليومَ مَلِكٌ، ويُبيّن كيف يَنْبغي أنْ يُنَشَّأ من وُجِدت فيه تلك الشرائطُ الطبيعيةُ وبماذا

يَنْبغي أن يُؤَدَّب حتى تَحْصُل له المهنةُ الملكيةُ ويصيرَ مَلِكاً تاماً، ويُبَيّنُ مع ذلك أنّ الذين رياستُهم جاهليةٌ لا ينبغي أن يكونوا ملوكاً أصلاً، وأنهم لا يَحتاجون في شيءٍ من أحوالِهم وأعمالِهم وتدابيرِهم إلى الفَلْسفة ـ لا النظريةِ ولا العملية ـ بل يُمْكن كلُّ واحدٍ منهم أن يصيرَ إلى غَرضِه في المدينة والأمَّة التي تحت رياستِه بالقوةِ التَّجريبية التي تَحْصُل له بمزاولةِ جنسِ الأفعالِ التي يَنالُ بها مَقصودَه ويَصلُ بها إلى غرضِه من الخيراتِ متى اتَّفقت له قوةٌ قريحةٍ حثيثةٍ جَيّدةِ التأنّي لاستنباطِ ما يُحْتَاجُ إليه في الأفعالِ التي يَنال بها الخيرَ الذي هو مقصودُه من لَذّةٍ أو كرامةٍ أو غيرِ ذلك، وانضاف إلى ذلك جودةُ الائتساء بمَن تقدَّم من المُلوكِ الذين كانَ مَقْصدُهم مَقْصدَه.

الفارابي في (إحصاء العلوم) ص 129-130

حقيقةُ المِلك والمُلك

فأما مِلك الشيء فهو التفردُ بنفاذِ الحكم فيه، وهذا قد يكونُ بالطبيعةِ والشريعة وبالإصلاح.

فأما بالطبيعة فمِلْك الإنسانِ لأعضائه وآلاتِه الطبيعيةِ وحركاتِه التي يصرفها على إرادته. وأما بالشريعةِ فمثل مِلْك الرقّ بالسبْي لمن خالف الشريعة. وأما بالإصْلاح فمثلُ المفاوضاتِ التي تقع بين المتعاملين.

وأما المُلك (بضمّ الميم) فهو المِلك (بكسرها) إلا أنه أكثرُ عموماً وأظهر استيلاءً، وهو مع قهْرٍ؛ ونفوذُ الأمر فيه على طريقِ عموم المصلحة بالشفقة، فإذا كان بحسب الشرع والقيامِ بقوانينه وإنفاذِ أحكامه وحملِ الناسِ عليه طوعاً أو كرهاً ورغبةً ورهبة، ونظراً لهم كافةً بلا هوى ولا عَصبية فهو المُلْك الحقيقيّ الذي يستحق هذا الاسْم ويستوجبه بحسب معناه؛ وإن لم يكن بحسَب الشرع وشروطه التي ذكرناها فهو غَلَبةٌ والرجلُ مُتَغَلّب، ولا يجب أن يُسمى ملكاً، ولا صناعتُه مَلكية، ولا نفوذُ أمره بحسب المُلْك.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 107-108

التآم المهنة الملكية

إنّ المهنةَ المَلَكية تلتئم بقوتين: إحداهما القوةُ على القوانين الكُلّية، والأخرى القوةُ التي يَستفيدها الإنسانُ بطولِ مزاولةِ الأعمالِ المدنيةِ وبمُزاولةِ الأَفْعالِ في الآحادِ والأشخاصِ في المُدن الجُزئية والحُنكةِ فيها بالتجربة وطولِ المُشاهدةِ على مثالِ ما عليه الطبّ.

الفارابي في (إحصاء العلوم) ص 126

المُلْك

إنَّ المُلْكَ هو صناعةٌ مُقَوِّمَةٌ للمَدنية، حاملةٌ للناس على مصالحِهم من شرائعهم وسياساتِهم بالإيثارِ وبالإكراه، وحافظةٌ لمَراتب الناسِ ومعايشِهم لِتَجْريَ على أفضلِ ما يُمكنُ أن تَجْرِيَ عليه.

وإذا كانت هذه الصناعةُ في هذه الرُّتْبةِ من العُلُوِّ فينبغي أن يكون صاحبُها مُقتنياً للفضائِل كلِّها في نفسِه، فإنَّ مَنْ لم يُقَوِّمْ نفسَه لم يُقَوِّم غيرَه، فإذا تَهَذّب في نفسه بحصولِ الفضائلِ له أمكنَ أن يُهَذِّب غيرَه.

وحصولُ فضائلِ النفسِ يكون أولاً بالعِفَّة التي هي تقويمُ القوةِ الشَّهَويةِ حتى لا تُنازع إلى ما لا يَنبغي، وتكون حركتُها إلى ما يجب، وكما يجب، وعلى الحالِ التي تجب.

وثانياً تقويمُ القوةِ الغضبيةِ حتَّى تعتدلَ هذه القوةُ أيضاً في حركتِها فَيَستعملها كما يَنبغي وعلى ما يَنبغي، وفي الحالِ التي تنبغي، ويُعَدّلها في طلبِ الكرامةِ واحتمالِ الأذى والصّبرِ على الهوانِ بوجهٍ وجه، والنزاعِ إلى الكرامةِ على القدرِ الذي يَنبغي وعلى الشرائطِ التي وُصِفَتْ في كُتُب الأخلاق.

وإذا اعتَدَلَتْ هاتان القُوتان في الإنسانِ فكانت حركتُهما على ما يَجب مُعتدلةً من غيرِ إفراطٍ ولا تقصيرٍ حصلت له العدالةُ التي هي ثمرةُ الفضائلِ كلِّها.

وبحصول هذه الفضائلِ تَقْوى النفسُ الناطقةُ، وتَستمرُّ للإنسان الصورةُ الكماليةُ التي يَستَحِقّ بها أن يكونَ سائسَ مَدينةٍ أو مديرَ بلد.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 333-331

قوامُ المدن بالمُلْكِ

كما أنّ قِوامَ البدنِ بالطبيعة، وقوامَ الطبيعة بالنفس، وقوامَ النفس بالعقل، كذلك قوامُ المدنِ بالمُلْك، وقوامُ المُلْكِ بالشَّريعة، وقوامُ الشريعة بالحِكْمَة لأنها تَصْدُر عن الحكيمِ العليم.

فمتى ظَهَرت الفاحشةُ في المدينة فارقَتْها الحكمةُ، ومتى فارقتها الحكمةُ خُذِلَت الشريعةُ، ومتى خُذِلَت الشريعةُ زالت زينةُ المُلْكِ، ومتى زالت زينةُ المُلْك حَطّت الفتنةُ أعلامَ المروءة، وعَثرت بذوي النّعمِ عَواثِرُ النِّقَم.

وقوةُ فِكْرِ المَلِكِ أبلغُ في حراسةِ المُلْكِ من قوة الجُند، والجهلُ في مبادىءِ الأمرِ يَضُرّ في عاقبتِها وفي كلِّ ما يَتْبَعه، والجهلُ في أواخِرِه يَقتصر في مَضَرَّته على الشيءِ المجهول.

مسكويه في (الحكمة الخالدة) ص 317

حاجةُ المَلِك إلى الناس

المَلِك محتاجٌ من الناس إلى كثير، وهم محتاجون منه إلى واحد، ولذلك وَجَبَ أَنْ يوازنَ حِلمُه أَحْلامَهم ويوازي فَهْمُه أفهامَهم وأن يَعُمَّهم بعدله، ويَشْمَلهَم بأَمْنِه، ويَصونَهم ببأسه، ويُصْلِح خاصَّته، فبصلاحهم يُصْلِح عامَّتَه.

ابن أبي حجة في (رعاية الرعية) 11 أ. (مخطوط الخزانة الحسية)

السلطان ضروري في نظام الدنيا

وأما. . . أنّ الدنيا والأمنَ على الأنفسِ والأموالِ لا ينتظم إلاّ بسلطانٍ مُطاعٍ فتشهَد له مشاهدةُ أوقاتِ الفِتَن بموتِ السلاطين والأئمة، وأنّ ذلك لو دام ولم يُتدارك بنَصْب سلطانٍ آخرَ مطاعٍ دام الهَرجُ وعَمّ السيفُ وشَمل القحطُ وهَلَكت المواشي وبَطَلت الصناعاتُ، وكان كلُّ من غَلَب سَلَب، ولم يتفرَّغْ للعبادةِ والعلم إن بَقي حياً، والأكثرون يَهلكون تحت ظلالِ السيوف، ولهذا قيل: الدينُ والسلطانُ توأمان، ولهذا قيل: الدينُ أُسٌّ والسلطانُ حارسٌ، ولا ما أُسَّ له فمهدوم، وما لا حارسَ له فَضائع.

وعلى الجملة لا يتمارى العاقلُ في أن الخَلْق على اختلافِ طبقاتهم وما هم عليه من تَشَتُّت الأهواءِ وتباينِ الآراءِ لو خُلّوا وشأنهم ولم يكن لهم رأيٌ مطاعٌ يَجمع شتاتَهم لهَلكوا عن آخرهم، وهذا داءٌ لا علاج له إلاّ بسلطانٍ قاهرٍ مطاعٍ يَجمع شتاتَ الآراءِ، فبان أنّ السلطانَ ضروريٌّ في نظام الدنيا، ونظامَ الدنيا ضروريٌّ في نظام الدين، ونظامَ الدين ضروريٌّ في الفوز بسعادةِ الآخرة، وهو مقصودُ الأنبياء قطعاً، فكان وجوبُ الإمام من ضرورياتِ الشَّرْع الذي لا سبيلَ إلى تركه.

أبو حامد الغزالي في (الاقتصاد في الاعتقاد) ص 99

الزهد غير لائق بالملوك

الزهدُ هو قلَّةُ الرغبةِ في الأموالِ والأعراضِ والادّخارِ والقُنيةِ، وإيثارُ القَناعةِ بما يُقيم الرَّمَق، والاستخفافُ بالدنيا ولَذَّاتها، وقلَّةُ الاكتراثِ بالمراتبِ العالية، واستِصغارُ الملوكِ وممالِكهم وأربابِ الأموال وأَمْوالهم.

وهذا الخُلُق مستحسَنٌ جِداً، ولكن من رؤساءِ الدينِ والعلماءِ والخطاب والواعظين ومَن رَغِبَ من الناسِ في المَعادِ والبقاءِ بعد الموت. وأما الملوكُ والعظماءُ فإن ذلك غيرُ مستَحْسَنٍ منهم ولا لائقٍ بهم، لأن المَلِكَ إذا أظهرَ الزهدَ

فقد ناقَض، لأن مُلْكَه لا يَتِمُّ إلاّ باحتشاد الأموالِ والأعراضِ وادّخارِها ليَذبَّ بها عن المُلْكِ، ويصونَ بها حوزتَه، ويَتَفقَّدَ بها رعيتَه، وذلك مضادٌّ للزُّهد، فإن تَرَكَ الادخار بَطَل مُلْكُه، فصار معدوداً في جملةِ النُّقَّصِ من الملوكِ الحائدين عن طريقِ السياسة.

من (مقالة في الأخلاق) منسوبة لابن الهيثم وليحيى بن عَدِيّ، وهي ضمن كتاب (دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم) لعبد الرحمن بدوي، ص 128

المُلْكُ: حقيقتُه أصنافه

المُلْكُ مَنْصِب طبيعيٌ للإنسان، لأناقد بيّنا أنّ البشرَ لا يُمكن حياتُهم ووجودُهم إلاّ باجتماعِهم وتعاوُنِهم على تحصيلِ قُوتِهم وضرورياتِهم، وإذا اجتمعوا دَعَت الضرورةُ إلى المُعاملةِ واقْتِضاءِ الحاجاتِ، ومَدَّ كلُّ واحدٍ منهم يَدَه إلى حاجتِه يَأخذُها من صاحبِه، لِمَا في الطبيعةِ الحيوانية من الظُّلْم والعُدوان بعضِهم على بعض، ويُمانِعه الآخرُ عنها بمقتضَى الغَضَبِ والأَنَفَة، ومُقتضَى القوةِ البشرية في ذلك، فيقع التنازعُ المُفْضي إلى المقاتلة، وهي تُؤَدّي إلى الهَرْج وسَفْك الدماءِ وإذهابِ النفوس، المُفْضي ذلك إلى انقطاع النَّوع، وهو مما خَصّه الباري ـ سبحانه ـ بالمحافظة، واستحالَ بقاؤهم فوضى دون حاكِمٍ يَزَع بَعْضَهم عن بعض، واحتاجوا من أجلِ ذَلك إلى الوازع، وهو الحاكمُ عليهم، وهو بمقتضَى الطبيعةِ البَشرية المَلِكُ القاهرُ المتحَكّم. ولا بدَّ في ذلك من العَصَبية...

وهذا المُلْكُ كما تراه منصبٌ شَريف تتوجَّه نحوَه المُطالباتُ ويَحتاج إلى المدافعات، ولا يَتمُّ شيءٌ من ذلك إلاّ بالعَصَبيات كما مَرَّ. والعصبياتُ مُتفاوتةٌ، وكلُّ عَصبيةٍ فلها تَحَكُّمٌ وتَغلُّبٌ على من يليها من قَومها وعشيرتِها. وليس المُلْك لكلِّ عصبية، وإنما المُلْك على الحقيقة لمن يَسْتَعْبِد الرعيةَ ويُجْبي الأموالَ ويَبْعثُ البعوثَ ويَحْمي الثغور، ولا تكون فوق يَده يَدٌ قاهرةٌ... فمن قَصرت به عصبيتُه عن بعضِها مثل حمايةِ الثغورِ أو جبايةِ الأموالِ أو بَعْث البعوث فهو مُلْكٌ ناقصٌ لم

تَتِمّ حقيقتُه. . . ومن قَصرت به عصبيتُه أيضاً عن الاستعلاء على جميعِ العصبيات، والضّربِ على سائر الأيدي، وكان فوقَه حُكْم غيرُه، فهو أيضاً ملكٌ ناقص لم تتمّ حقيقته، وهؤلاء مثل أمراءِ النواحي ورؤساءِ الجهات الذين تَجمعهم دولةٌ واحدة، وكثيراً ما يوجد هذا في الدولةِ المتَّسِعةِ النِّطاق.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:513-514

تأسيسُ الملك

إن قواعدَ المُلْكُ مُستَقِرّةٌ على أمرين: **تأسيسٍ وسياسة.**

فأما **تأسيسُ المُلْك** فيكون في تَثبيت أوائله ومَبادئه، وإرساءِ قواعدِه ومَبانيه، وتنقسم ثلاثةَ أقسام: **تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة.**

فأما القسم الأول ـ وهو تأسيسُ الدين ـ فهو أَثبتُها قاعدةً، وأدومُها مُدَّةً، وأخلصُها طاعةً، وليس يَخلو انتقالُ المُلْكِ به من ثلاثة أسباب، **أحدها**: أن يَخْرج المَلِك من منصبِ الدّين حتى يتولّى عليه غيرُ أهلِه، ويَظْهَرَ منه خلافُ عَقْدِه، فَتَنْفرَ منه النفوسُ إذا لان، وتُعاندُه إن خَشن، تَعصيه القلوبُ وإن أطاعتْه الأجسادُ، فيتطلّب الناسُ للخلاصِ منه أسباباً، ويَفتحون للوثوب عليه أبواباً يَسْتَهِلون فيها بذلَ النفوس والأموالِ حِفظاً لدينهم، فيصير مُلْكُه عرضةً للطالب، وحريمُه غنيمةً للسالب. **والسببُ الثاني** أن يكونَ المَلِكُ ممّن استهانَ بالدين وهَوَّن أَهْلَه، فأهملَ أحكامَه وطَمَس أعلامَه حتى لا تُؤَدَّى فروضُه وتُوفى حقوقُه، إمّا لضعفِ عَزْمِه في الدين، وإمّا لانهماكِه في اللّذاتِ، فيرى الناسُ أنَّ الدينَ أقومُ ولِحْقوقه وفروضه أَلْزم، فيصير دينُه مدخولاً ومُلْكُه محلولاً. **والسببُ الثالث** أن يكونَ المَلِكُ ممّن قد أَحْدثَ بِدْعةً في الدينِ شَنِعةً واختار فيه أقوالاً بَشِعَةً يُفْضي استمرارُها إلى تبديله، ويَؤولُ إلى تغييرِه وتعطيلِه، فتأبى نفوسُ الناسِ بغيرِ دينٍ قد صَحَّ لهم مُعتقَدُه، واستقرَّت في القلوبِ أصولُه وقواعده، فيصير دينُه مرفوضاً، وملكُه منقوضاً.

فإذا طرأ على الدين هذه الأسبابُ الثلاثةُ، ونَهض إلى طَلَبِ المُلْكِ مَن يقوم بنُصرة الدينِ ويَدفعُ تبديلَ المبتدعين، ويَجْري فيهم على السَّنَنِ المستقيمِ أَذْعنت النفوسُ لطاعتِه، واشتدَّت في مؤازرته ونُصْرَتِه...

وأما القسمُ الثاني - وهو **تأسيسُ المُلْك على القوة** - فهو أن يُحَلَّ نظامُ المُلْكِ إمّا بالإهمالِ والعَجْزِ وإمّا بالظُّلمِ والجَوْر، فَيُنتَدَبَ لِطَلَبِ المُلْكِ أولوا القُوة، ويَتَوثَّبَ عليه ذوو القُدرة، إمّا طعماً في المُلْكِ حين يَضْعُف، وإمّا دفعاً للظُّلمِ حين استَمَرَّ. وهذا إنما يَتِمُّ لجيشٍ قد اجتمعت فيه ثلاثُ خِلال: كثرةُ العدد، وظهورُ الشجاعة، وتفويضُ الأمرِ إلى مُقَدَّمٍ عليهم إمّا لنسَبٍ وأُبوة، وإمّا لفَضْلِ رأيٍ وشَجاعة، فإذا تَوثّبوا على المُلْكِ بالكثرة، واستولَوْا عليه بالقُوة كان مُلْكَ قَهْر، فإن عَدَلوا مع الرعيةِ وساروا فيهم بالسيرةِ الجميلةِ صارَ مُلْكَ تَفويضٍ وطاعةٍ فَرَسا وثَبَتَ، وإن جاروا وعَسَفوا فهي جولةُ تَوثُّبٍ، ودَوْلةُ تَغَلُّبٍ، ويُبيدها الظلمُ ويُزيلها البَغْيُ، بعد أن تَهْلك بهم الرعايا وتَخرب بهم البلاد.

وأما القسم الثالث فهو **تأسيس المال والثروة**، فهو أن يَكْثر المالُ في قومه، فَيُحْدِثَ لهم بعُلُوِّ الهِمَّةِ طَمَعاً في المُلْك، وقلَّ أن يكونَ هذا الأمرُ إلاّ فيمن له بالسَّلْطَنَة اختلاطٌ، وبأعوانِ المَلِك امتزاجٌ، فَيَبعثُ مطامعَ الراغبين فيه على طاعتِه، وتسليمِ الأمرِ إلى زعامته. وبَعيدٌ أن يَتمّ ذلك إلاّ عند ضُعفِ المَلِكِ ووهائه، وفسادِ أعوانِه وزعمائه... فإذا انتقل به المُلْكُ كان أوهى الأسبابِ قاعدةً وأقصرَها مدَّةً، لأنَّ المالَ يُنفِذُ مطامعَ طالبيه، ويَذهب باقتراحِ الراغبين فيه. وقد قيل: «مَن وَدَّكَ لأمرٍ وَلَّي مع انقضائه». فإنْ اقترن بسببٍ يَقتضي ثبوتَ المُلْكِ ثَبَت، وإلاّ فهو وشيكُ الزوال، سريعُ الانتقال.

واعْلَم أنَّ الدولةَ تَبتدىء بخشونةِ الطّباعِ وشِدّة البَطْشِ لِتُسْرِعَ النفوسُ إلى بَذْلِ الطاعةِ، ثم تَتَوسّطُ باللينِ والاستقامةِ لاستقرارِ المُلْكِ وحصولِ الدَّعَة، ثم تُخْتَم بانتشارِ الجَوْر وشِدّةِ الضُّعف لانتقاضِ الأمرِ وقِلّةِ الحزم. وبحسب هذهِ الأحوالِ الثلاثة يكون ملوكُها في الآراءِ والطباع.

وكما تُبْتَدَأُ الدولةُ بالقوة وتُخْتَم بالضعف، كذلك تُبْتَدَأُ بالوفاء وتُخْتَم بالغَدْر، لأنَّ الوفاءَ مُشَيِّدٌ والغَدرَ مُشَرِّد.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 152-157

المُلْكُ والدَّولةُ العامّة

إنَّ المُلْكَ والدّولةَ العامةَ إنما يَحصلان بالقبيلِ والعَصبية، وذلك أنّا قرّرنا... أن المغالبةَ والممانعةَ إنّما تكون بالعصبيةِ لما فيها من النُّعَرة والتذامرِ [أي التحاضُّ على القتال] واسْتِماتةِ كلِّ واحدٍ منهم دون صاحبِه.

ثم إن المُلْكَ منصبٌ شَريفٌ ملذوذٌ يَشتمل على جميعِ الخيراتِ الدنيويةِ والشهواتِ البَدنيةِ والملاذِّ النفسانية فَيقع فيه التنافس غالباً، وقلَّ أنْ يُسَلِّمَه أحدٌ لصاحبه إلاّ إذا غُلِبَ عليه، فتقع المنازعةُ وتُفضي إلى الحَرْبِ والقتالِ والمُغالبة، وشيءٌ منها لا يَقع إلاّ بالعصبية كما ذكرناه آنفاً.

وهذا الأمر بعيدٌ عن أفهام الجمهور بالجُملة ومتناسون له، لأنهم نَسوا عَهْدَ تمهيدِ الدولة منذُ أَوّلِها وطالَ أَمَدُ مَرْباهُم في الحَضارة وتَعاقُبِهم فيها جيلاً بعدَ جيل، فلا يَعْرفون ما فَعَلَ الله أولَ الدولة، إنما يُدركون أصحابَ الدولةِ وقد استحكمت صبغتُهم، ووقعَ التسليمُ لهم والاستغناءُ عن العصبية في تَمْهيد أَمْرهم.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:461-462

الدينُ والمُلْك

إنّ الدينَ والمُلْكَ توأمان لا قوامَ لأحدهما إلاّ بصاحبِه لأنّ الدينَ أُسٌّ، والمُلْكَ حارسٌ، ولا بدّ للمُلْكِ من أُسِّهِ ولا بدّ للأُسِّ من حارسه، لأنَّ ما لا حارسَ له ضائع، وما لا أُسَّ له مُنْهَدِم.

فالسعيدُ من وَقى الدينَ بمُلْكِه ولم يُوقِ الملكَ بدينه، وأَحْيَى السنة بَعْدلِه ولم يُمِتْها بجَوْره، وحَرس الرعيةَ بتدبيره ولم يُضِعْها بتدميره، ليكون لقواعدِ مُلْكِه مُوَطِّداً، ولأساسِ دَولته مُشَيِّداً، ولأمرِ الله في بلاده مُمْتَثِلاً، فلن يُعْجِزَ اللهَ استقامةُ الدينِ عن سياسةِ المُلك وتدبيرِ الرعايا.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 149-151

المُلْكُ والخلافة

اعْلَم أنّ المُلْك غايةٌ طبيعيةٌ للعَصبية، ليس وقوعُه عنها باختيارٍ إنما هو بضرورةِ الوجودِ وتَرتيبه... وأنّ الشرائعَ والديانات وكلَّ أمرٍ يُحْمَلُ عليه الجمهورُ فلا بدَّ فيه من العصبية... فالعصبيةُ ضروريةٌ للمِلّة وبوجودها يَتمّ أمرُ الله منها، وفي الصحيح: «ما بَعَثَ الله نبياً إلاّ في مَنَعَةٍ من قَوْمِه».

ثم وجدنا الشارعَ قد ذَمَّ العصبيةَ ونَدَب إلى اطِّراحِها وتَرْكِها فقال ـ عليه السلام ـ: «إنَّ الله أذهبَ عنكم عُبِّيَّةَ الجاهلية وفَخْرَها بالآباء؛ أَنتم بنو آدم وآدمُ من تراب» [عُبِّيّة: نَخْوة وفخر]، وقال تعالى: ﴿إن أَكْرَمَكُم عند اللهِ أَتْقاكُم﴾ (الحجرات/ 13). ووجدناه أيضاً قد ذمَّ المُلْكَ وأهلَه ونَعى على أَهلِه أحوالَهم من الاستمتاعِ بالخَلاقِ. والإسرافِ في غير القَصْد والتنكُّبِ عن صراطِ الله، وإنما حضَّ على الأُلْفَةِ في الدينِ وحَذَّر من الخِلاف والفُرْقَةِ.

واعلم أنّ الدنيا كلَّها وأحوالَها عند الشارعِ مَطِيَةٌ للآخرة، ومن فَقَد المَطِيةَ فَقَدَ الوُصول. وليس مُرادُه فيما يَنْهى عنه أو يَذُمُّه من أفعالِ البشر أو يَنْدُبُ إلى تَرْكه ـ إهمالَهُ بالكلّية أو اقتلاعَهُ من أصله، وتعطيلَ القوى التي يَنْشأُ عليها بالكُلّية، إنما قَصْدُه تصريفُها في أغراضِ الحَقِّ جهدَ الاستطاعة حتى تصيرَ المقاصدُ كلُّها حَقّاً وتتّحدَ الوجهةُ...

ابن خلدون في (المقدمة) 2:538-539

ذو السلطان يبدأ بسياسة نفسه وتقويمها

[يلزم] ذا الإِمْرةِ والسلطانِ أن يبدأَ بسياسةِ نَفْسه ليحوزَ من الأخلاقِ أَفْضَلَها، ويأتيَ من الأفعالِ أَجملَها، فيسوسَ الرعيةَ بعد رياضتِه، ويُقَوِّمَهم بعد استقامته. . . فإذا بدأ بسياسةِ نَفْسِه كان على سياسة غيرِه أَقْدَرَ، وإذا أَهملَ مراعاةَ نفسِه كان بإهمالِ غيرِه أَجْدَر، فَبَعيدٌ أَن يَحْدُث الصلاحُ عَمّن ليس فيه صلاح.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 46-47

المَلِكُ والرعية

والقائمُ بحفظِ هذه السنَّةِ وغيرِها من وظائفِ الشَّرع حتى لا تزولَ عن أوضاعها هو الإمام، وصناعتُه هي صناعةُ المُلْكِ؛ والأوائلُ لا يُسَمّون بالمَلِكِ إلاّ من حَرَصَ الدينَ وقام بحفظِ مراتبِه وأوامِره ونواهيه، فأما من أَعْرض عن ذلك فَيُسَمّونَه مُتَغَلّباً ولا يُؤَهّلونه لاسمِ المَلِك؛ وذلك أنّ الدينَ هو وَضْعٌ إلهي يسوق الناسَ باختيارِهم إلى السعادةِ القُصوى، والمَلِكُ هو حارسُ هذا الوضعِ الإلهي حافظٌ على الناسِ ما أَخَذوا به.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 141

نِسبة المَلِكِ إلى الرعية

ويَجب أن تكونَ نسبةُ المَلِك إلى رعيته نسبةً أبويةً، ونسبةُ رعيتِه إليه نسبةً بنَويةً، ونسبةُ الرعيةِ بَعضِهم إلى بعض نسبةً أخويةً حتى تكون السياساتُ [الرياسات] محفوظةً على شرائطِها الصحيحةِ، وذلك أنّ مراعاةَ المَلِك لرعيتِه هي مراعاةُ الأبِ لأولاده، ومعاملتَه إياهم تلك المعاملة. . . وعنايتُه برعيته يَجب أن تكونَ مثلَ عنايةِ الأبِ بأولاده، شفقةً وتحَنّناً وتَعَهّداً وتَعَطّفاً خلافةً لصاحبِ الشريعة ـ ﷺ ـ بل لمُشَرّع الشريعة ـ تعالى ذكره ـ في الرأفةِ والرحمةِ وطَلَبِ

المصالِح لهم ودَفْعِ المكاره عنهم وحِفْظِ النِّظام فيهم، وبالجُملة في كلٍّ ما يَجلب الخيرَ ويَمنع الشرّ.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 146

من علامات المُلْك

إنّ من علاماتِ المُلْكِ التنافسَ في الخلالِ الحَميدةِ وبالعكس. لما كان المُلْك طبيعياً للإنسانِ لما فيه من طبيعةِ الاجتماع ـ كما قُلناه ـ وكان الإنسانُ أقربَ إلى خلالِ الخَيْر من خلالِ الشرِّ بأصلِ فِطْرته وقُوتِه الناطقةِ العاقلة، لأنَّ الشرَّ إنما جاءه من قِبَلِ القُوى الحيوانيةِ التي فيه، وأما من حَيث هو إنسانٌ فهو إلى الخَيْر وخلالِه أقْرب، والمُلْكُ والسياسةُ إنما كانا له من حيثُ هو إنسان، لأنها خاصّةٌ للإنسانِ لا للحيوان، فإذا خلالُ الخيرِ فيه هي التي تُناسِب السياسةَ والمُلْكَ، إذ الخيرُ هو المناسبُ للسياسة. وقد ذكرنا أن المَجْدَ له أصلٌ يَنبني عليه وتتحقّقُ به حقيقتُه، وهو العصبيةُ والعَشير، وفَرْعٌ يُتِمُّ وجودَه ويُكْمِلُه وهو الخِلال.

وإذا كان المُلْكُ غايةً للعصبيةِ فهو غايةٌ لفروعها ومُتَمِّماتها، وهي الخِلال، لأن وجودَه دون مُتمِّماتِه كوجودِ شخصٍ مقطوعِ الأعضاءِ أو ظهوره عرياناً بين الناس.

وإذا كان وجودُ العصبيةِ فقط من غيرِ انتحالِ الخِلال الحميدةِ نَقصاً في أهلِ البيوتِ والأحسابِ، فما ظَنُّك بأهلِ المُلْك الذي هو غايةٌ لكلّ مَجْدٍ ونهايةٌ لكلِّ حَسَب.

وأيضاً فالسياسةُ والمُلْكُ هي كفالةٌ للخَلْقِ وخلافةٌ لله في العبادِ لتنفيذِ أحكامِه فيهم؛ وأحكامُ اللهِ في خَلْقِه وعبادِه إنما هي بالخيرِ ومُراعاةِ المَصالح كما تَشْهَد به الشرائع؛ وأحكامُ البشر إنما هي من الجَهْل والشيطان بخِلافِ قُدْرةِ اللهِ ـ سبحانه ـ وقَدَرِه، فإنه فاعلٌ للخيرِ والشرِّ معاً ومُقَدِّرُهما إذ لا فاعلَ سواه. فمن حَصَلت له

العَصبيةُ الكفيلةُ بالقُدرةِ وأُونِسَتْ منه خلالُ الخيرِ المناسبةُ لتنفيذِ أحكامِ الله في خَلْقِه فَقَدْ تَهيّأَ للخلافةِ في العبادِ وكفالةِ الخَلْق، ووُجِدت فيه الصلاحيةُ لذلك.

وهذا البُرهان أوثقُ من الأول وأصحّ مَبْنى، فقد تبيَّن أن خلالَ الخيرِ شاهدةٌ بوجودِ المُلْكِ لِمعن وُجِدت له العصبيةُ. فإذا نظرنا في أهلِ العصبيةِ ومن حَصَلَ لَهم الغَلَبُ على كثيرٍ من النواحي والأُمَم فَوَجَدْناهم يتنافسون في الخَيرِ وخلالِه... علمنا أنّ هذه خُلُقُ السياسةِ قد حصلت لديهم، واستحقّوا بها أن يكونوا ساسةً لمن تَحت أيديهم أو على العموم... وبالعكس من ذلك إذا تَأَذَّن اللهُ بانقراضِ المُلْك من أُمّةٍ حَمَلَهم على ارتكابِ المَذمومات وانتحالِ الرذائلِ وسلوكِ طُرُقِها، فَتُفْقَدُ الفضائلُ السياسيةُ منهم جُملةً، ولا تزال في انتقاصٍ إلى أَنْ يَخْرج المُلْكُ من أيديهم...

ابن خلدون في (المقدمة) 2:444-446

البيعة

اعلَمْ أنَّ البيعةَ هي العَهْد على الطاعة، كأنَّ المُبايع يُعاهِد أميرَه على أنه يُسَلِّم له النّظَرَ في أمرِ نفسِه وأمورِ المسلمين، لا يُنازعه في شيءٍ من ذَلك، ويُطيعه فيما يُكَلِّفُه به من الأمرِ على المَنْشَطِ والمَكْره... ومنه أَيْمانُ البيعة: كان الخلفاءُ يَسْتحلفون على العَهْد ويَستوعبون الأَيْمانَ كلَّها لذلك، فَسُمّيَ هذا الاستيعابُ أَيْمان البيعة، وكان الإكراهُ فيها أكثرَ وأَغْلَب.

وأما البيعةُ المشهورةُ لهذا العَهْد فهي تحيةُ الملوكِ الكِسْرويةُ من تقبيلِ الأرضِ أو اليدِ أو الرِّجْل أو الذيل، أُطْلِقَ عليها اسمُ البيعةِ - التي هي العَهْد على الطاعةِ مجازاً لَمّا كان هذا الخضوعُ في التحية؛ والتزامُ الآدابِ من لوازمِ الطاعةِ وتوابِعها، وغَلَب فيه حتّى صارت حقيقةً عُرْفيةً واستُغْنِيَ بها عن مُصافحةِ أيدي الناسِ التي هي الحقيقةُ في الأصل.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:548-550

حاجة السلطان إلى الأعوان

اعلَم أنّ السلطانَ في نفسِه ضعيفٌ يَحْمِل أمراً ثقيلاً، فلا بدّ له من الاستعانةِ بأبناءِ جِنْسه، وإذا كان يَستعين بهم في ضرورةِ معاشِه وسائرِ مِهَنِه فما ظَنُّك بسياسةِ نَوْعِه ومَنْ استرعاه اللهُ من خَلْقه وعباده. وهو محتاجٌ إلى حماية الكافّةِ من عَدُوِّهم بالمدافعةِ عنهم، وإلى كَفّ عدوانِ بعضِهم على بعض في أنفسِهم بإمضاءِ الأحكامِ الوازعةِ فيهم، وكفِّ العُدوان عليهم في أموالِهم بإصلاح سابِلَتِهم، وإلى حَمْلهم على مصالِحهم وما تَعُمُّهم به البَلْوى في معاشِهم ومعاملاتِهم من تَفَقُّدِ المعايشِ والمكاييلِ والمَوازينِ حَذَراً من التطفيف، وإلى النَّظرِ في السكّة بحِفْظِ النقودِ التي يَتعاملون بها من الغِشّ، وإلى سياستهم بما يُريده منهم من الانقيادِ له والرضا بمقاصِدِه منهم وانفرادِه بالمَجد دونَهم، فيتحَمَّلُ من ذلك فوقَ الغايةِ من مُعاناة القلوب...

ثم إن الاستعانةَ إذا كانت بأُولي القُرْبَى من أهلِ النَّسبِ أو التربيةِ أو الاصطناعِ القديمِ للدولةِ كانت أكملَ، لما يَقَع في ذلك من مجانسةِ خُلُقِهم لخُلُقِه، فتتمُّ المشاركةُ في الاستعانة... وهو إمّا أن يَستعين في ذلك بسيفه أو قَلَمِه أو رأيِه أو معارِفه أو بحِجَابه عنِ الناسِ أن يَزْدحموا عليه فَيشغلوه عن النظرِ في مُهِمّاتهم، أو يَدفعَ النظرَ في المُلْكِ كلِّه، ويُعَوّلَ على كفايته في ذلك واضطلاعه، فلذلك قد توجد في رجلٍ واحدٍ وقد تَفْتَرِق في أشخاص.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:601-602

الوظائف السلطانية

اعلم أنّ الوظائفَ السلطانيةَ في هذه المِلّة الإسلاميةِ مندرجةٌ تحت الخِلافة لاشتمالِ مَنْصبِ الخلافة على الدين والدنيا... فالأحكامُ الشرعيةُ متعلِّقةٌ بجَميعها وموجودةٌ لكلِّ واحِدةٍ منها في سائرِ وجوهها لعموم تَعلُّقِ الحُكْم الشّرعيّ بجميعِ أفعالِ العباد.

والفقيهُ يَنْظُر في مَرْتبةِ المُلْكِ والسلطان وشروطِ تَقْليدِها استبداداً على الخلافة، وهو معنى السُّلطان، أو تعويضاً منها، وهو معنَى الوزارة عندهم، وفي نَظَرِه في الأحكامِ والأموالِ وسائرِ السياساتِ مطلقاً أو مقيداً، أو في موجِباتِ العَزْل إن عَرَضَتْ، وغيرِ ذلك من معاني المُلْكِ والسلطان، وكذا في سائرِ الوظائفِ التي تَحت الملكِ والسلطان من وزارةٍ أو جِبايةٍ أو ولايةٍ. لا بدَّ للفقيه من النظرِ في جميعِ ذلك لِما قَدّمناه من انسحابِ حُكْمِ الخلافةِ الشرعيةِ في المِلّة الإسلاميةِ على رتبةِ المُلْكِ والسلطان، إلاّ أنّ كلامنا في وظائفِ المُلْكِ والسلطان ورُتْبتِه إنما هو بمقتضَى طبيعةِ العُمران ووجودِ البَشر لا بما يَخُصها من أَحْكامِ الشرع.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:602-603

الظلم مُضِرّ بالملك ومُفْسِدٌ له في الأكثر

اعلَم أنّ مصلحةَ الرعيةِ في السلطانِ لَيْست في ذاتِه وجِسْمِه مِنْ حُسْنِ شَكْلِه أو مَلاحةِ وَجهه أو عِظَم جُثمانِه أو اتّساعِ عَمله أو جَوْدة خَطِّه أو ثُقوبِ ذِهنه، وإنما مَصلحتُهم فيه من حيثُ إضافته إليهم، فإنَّ المُلْكَ والسلطانَ من الأمورِ الإضافية، وهي نِسبةٌ بَيْن مُنتسبين.

فحقيقةُ السلطانِ أنه المالكُ للرعية القائمُ في أمورِهم عليهم، فالسلطانُ مَن له رعية، والرعيةُ مَنْ لها سُلطان، والصفةُ التي له من حيثُ إضافته لهم هي التي تُسَمّى المَلَكة[1]، وهي كونه يَمْلِكهم. فإذا كانت هذه المَلَكةُ وتوابعُها من الجَودة بمكانٍ حَصَلَ المقصودُ من السلطان على أتمّ الوُجوه، فإنها إن كانت جميلةً صالحةً كان ذلك مَصلحةً لهم، وإن كانت سيئةً متعَسِّفَةً كان ذلك ضرراً عليهم وإهلاكاً لهم.

(1) استعمل ابن خلدون الملَكة هنا بمعنى الحُكْم والسلطان، أي ما يقابل كلمة pouvoir في اللغة الفرنسية.

ويعود حُسْنُ المَلَكةِ إلى الرفق، فإنَّ المَلِكَ إذا كان قاهراً، باطشاً بالعقوباتِ، مُنَقّباً عن عَوراتِ الناس وتعديد ذنوبِهم، شَمَلَهم الخوفُ والذلُّ، ولاذوا منه بالكَذِب والمَكْر والخديعةِ فتخلَّقوا بها، فَفسدت الحمايةُ بفسادِ النياتِ، وربّما أَجْمَعوا على قَتْلِه لذلك فَتَفسد الدولةُ ويُخرّب السياجُ من أصله بالعجزِ عن الحماية، وإذا كان رفيقاً بهم، متجاوزاً عن سيئاتِهم استناموا إليه، ولاذوا به، وأُشْرِبوا مَحَبّتَه واستماتوا دونه في محاربةِ أعدائه فاستقامَ الأمرُ من كلِّ جانبٍ.

وأما توابعُ حُسنِ المَلَكة فهي النّعمةُ عليهم، والمدافعةُ عنهم؛ فالمدافعةُ بها تَتمّ حقيقةُ المُلْكِ، وأما النِّعمةُ عليهم والإحسانُ لهم فَمِن جُملةِ الرفقِ بهم، والنظرِ لهم في معاشهم، وهي أصلٌ كبيرٌ في التحبُّب إلى الرعية.

واعْلَم أنه قلّما تكون مَلَكَةُ الرفقِ فيمن يكون يَقِظاً شديدَ الذكاءِ من الناسِ، وأكثر ما يوجد الرفقُ في الغُفلِ والمُتغَفِّل. وأما ما يكون في اليَقِظِ أنه يُكَلِّف الرعيةَ فوقَ طاقتِهم لنفوذِ نَظره فيما وراءَ مداركِهم واطّلاعِه على عواقبِ الأمورِ في مَباديها بأَلْمَعيته فَيَهلكون. . . ومن هذا البابِ اشترطَ الشارعُ في الحاكمِ قلّةَ الإفراطِ في الذكاء؛ ومَأْخَذُه من قِصّةِ زياد بن أبي سفيان لَما عزله عُمَر عن العراق، وقال: «لِم عَزَلْتَني يا أمير المؤمنين، أَلِعَجْزٍ أو لخِيَانة؟» فقال عمر: «لَمْ أَعْزِلْكَ لواحدةٍ منها، ولكني كَرِهت أن أَحْمل فَضْلَ عقلك على النّاس».

وتقرّر من هذا أنّ الكَيْسَ والذكاءَ عيبٌ في صاحبِ السياسة، لأنه إفراطٌ في الفِكْر، كما أن البلادةَ إفراطٌ في الجمود، والطرفان مذمومان من كلِّ صفةٍ إنسانية، والمحمود هو التوسُّط.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:514-516

الملوك إذا جاروا وأسرفوا

إنّ الملوكَ منّا هم أشدُّ الناسِ فقراً لكثرة حاجاتِهم إلى الأشياء، ولقد صَدَق

أبو بكر الصدّيق ـ رضي الله عنه ـ في خطبتِه حيث قال: «أشقى الناس في الدنيا والآخرة الملوك» ثم وصفهم فقال: «إنّ من الملوكِ مَنْ إذا مَلَك زَهَّده الله فيما في يَدِه ورغّبه فيما في يدِ غيرِه، وانتَقَصه شطرَ أَجله وأَشْرَب قلبَه الإشفاق، فهو يَحْسُد على القليل، ويَتسخَّط الكثيرَ، ويَسأم الرخاءَ، وتنقطع عنه لَذّةُ البَهاء، لا يَستعمل العِبْرة، ولا يَسْكُن إلى الثقة، فهو كالدّرهم القَيسيّ والسرابِ الخادع، جَذِلُ الظاهر، حزينُ الباطن، فإذا وَجَبَت نفسُه ونَضَب عُمْرُه وضَحا [ومُحِي] ظِلُّه، حاسبه الله تعالى فَأَشَدَّ حسابَه، وأقلَّ عَفْوَه [إلاّ من آمن باللهِ وحَكَم بكتابِه وسُنّة نبيه] أَلا إنّ الفُقَراء هم المَرحومون!»(1).

فهذه صفةُ المَلِك إذا تمكَّن من مُلْكِه لا يُغادر منه شيئاً، ولقد سَمِعت أعظمَ من شاهدت من الملوكِ يَستعيد هذا الكلامَ ثم يَسْتَعبِر لموافقتِه ما في قلبه، وصِدقِه عن حاله وصورته.

ولعلَّ من يرى ظاهرَ الملوكِ من الأَسِرَّة والفُرشِ والزينةِ والأثاثِ ويُشاهدُهم في مواكِبِهم محفوفين مَحشودين بين أيديهم الجنائبُ والمراكبُ والعبيدُ والخَدَم والحُجّابُ والحَشَم، يروعه ذلك فيظنُّ أنهم مسرورون بما يراه لهم؛ لا ـ والذي خَلَقهم وكفانا شُغْلَهم ـ إنهم لفي هذه الأحوالِ ذاهلون عمّا يراه البَعيدُ لهم، مَشغولون بالأفكارِ التي تَعْتورهم وتعتريهم فيما حكيناه من ضَروراتهم، وقد جَرّبنا ذلك في اليسيرِ مما مَلَكْناه فَدَلَّنا على الكثيرِ مما وَصَفْناه، ولعلَّ بعضَ من يَصِلُ إلى المُلْكِ والسُّلطان يَلتذُّ في المبدإِ مدةً يسيرةً جداً بمقدارِ ما يتمكّن منه وتَنفتح عينُه فيه، ولكنّه بعد ذلك يَصيرُ جميعُ ما مَلَكه كالشيءِ الطبيعيِّ له، لا يلتذُّه ولا يُفكّر فيه، ويَمُدّ عينَه إلى ما لا يَملكه، فلو مَلَك الدنيا بحذافيرها لتمنَّى أُخرى أو تَرَقَّت هِمّتُه إلى البقاءِ الأبديِّ والمُلْكِ الحَقيقي، حتى تتبرّم بجميعِ ما وصلَ إليه وبلَغَتْه

(1) وَرد نصّ هذ الخطبة كاملاً في «البيان والتبيين» للجاحظ (الجزء الثاني، ص 43 ـ 44)، والعبارة المَوضوعة بين معقوفين في آخرِ الخطبة ساقطة في «الهوامل والشوامل» مع أن الكلام لا يَتمُّ بدونها.

قدرتُه، وذلك أنّ حِفْظَ الدنيا صعبٌ جداً لِما في طبيعتها من الانحلالِ والتلاشي ولما يُضْطَرّ المَلِك إليه من الأمورِ التي وَصفناها والأموالِ الجَمّة المصروفةِ إلى الجندِ المرتبطين والخَدَم المستوقَفين والذخائرِ والكنوزِ المُعَدّة للآفاتِ والحوادثِ التي لا يُؤْمَن طُرُوقُها.

فهذه حالُ طلاّب النِّعَمِ الخارجةِ عنّا، فأما تلك النِّعَمُ التي هي في ذواتنا فإنها موجودةٌ عندنا وفينا، وهي غيرُ مفارِقَةٍ لنا لأنها موهبةُ اللهِ الخالِقِ - جلّ وعلا - وقد أَمَرنا باستثمارِها والترقّي فيها، فإذا قَبِلنا أمرَه أَثْمرتْ لنا نعماً بعدنِعَمٍ وَرَقينا درجةً فوق درجة حتى تُؤَدّينا إلى النعيم الأبدي. . . وهو المُلْكُ الحَقيقيّ الذي لا يَزول والغبطةُ الأبديةُ الصافيةُ التي لا تحول، فمن أَخْسَر صفقةً وأظهرُ سَقْطَةً مِمَّنْ أضاعَ جواهرَ نفيسةً باقيةً عنده وموجودةً له وطَلب أعراضاً خَسيسةً فانيةً ليست عنده ولا موجودةً له؟ فإن اتَّفَق أن يَجِدها لم تَبْق له ولم تُتْرَك عليه، وذلك أنها تُنْقَلُ عنه أو يُنْقَلُ عنها لا محالة.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 181-183

أعوان الملك

ولْيَعْلَم المَلِكُ أنه لا استقامةَ له ولرعيتِه إلاّ بتهذيبِ أعوانِه وحاشيته، لأنه لا يَقْدر على مباشرةِ الأمورِ بنَفسه، وإنما يَستنيبُ فيها الكُفاةَ من أصحابِه، لأنّ سياساتِ الملوكِ مقصورةٌ في مباشَرتهم لها على أمرين، أحدهما: تدبيرُ أمورِ الجُمهور بآرائهم، والثاني: استنابةُ الكُفاةِ في تَنفيذها على أوامره، وما سوى ذلك فالأعوانُ هم كُفَلاءُ مباشرتِها، وزعماءُ القيامِ بأعوامها.

وأَصْلُ ما يَبني عليه قاعدةَ أَمْرِه في اختيارِ أعوانِه وكُفاتِه: أن يَخْتَبِر أهلَ مملكتِه، ويَسْبُرَ جميعَ حاشِيَته بتَصفُّح عقولِهم وآرائِهم، ومعرفةِ هِمَمِهم وأخلاقِهم حتى يَعْرِفَ به باطنَ سرائرِهم وما يُلائم كامِنَ شِيَمِهم، فإنه سَيَجد طِباعَهم مختلفةً، وهِمَمَهُم متباينةً، ومِنَنَهُم متفاضلةً. . . فَيَصرّفُ كلَّ واحدٍ منهم فيما طُبِع عليه من

خُلُقٍ وتكاملت فيه الآلةُ، وتَخَصَّصت به من هِمَّة، فهي أحوالٌ ثلاث يَجِب اعتبارُها في كلّ مُسْتَكْفٍ وهي: الخُلُق والكفايةُ والهِمّة، فلا يُعْطي أحدَهم منزلةً لا يَستحقُّها لنقصٍ أو خَلَل، ولا يَستكفيه أمرَ ولايته ولا يَنهض بها لعجزٍ أو فَشل، فإنهم آلاتُ المُلْك، فإذا اخْتَلّت كانَ تأثيرُها مُخْتَلاًّ وفُعلُها مُعْتَلاًّ.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 192-194

طبقاتُ الأعوان

وبالمَلِك أشدُّ الحاجةِ إلى أنْ يتفقَّد أربعَ طبقاتٍ لا يَستغني عن تفقُّدِ أحوالِهم بنفسه، لأنّهم عمادُ مملكتِه وقواعدُ دولته، ليَستكفيهم وهو على ثقةٍ من سَدادِهم وأمانتِهم، ويَستعملَهم بعد عِلْمه بكفايتِهم وشهامتهم.

فالطبقة الأولى: الوزراءُ لأنهم خلفاؤُه في سلطانه وسُفراؤه في أعوانِه وشُركاؤُه في تَدبيره وأُمناؤُه على أسرارِه، ثم لهم مزيةُ الاستيلاءِ والتفْويض، لأنّ على أَلْسِنَتهم تَظْهرُ أقوالُه، وعلى أيديهم تَصْدُر أفعالُه، فإذا باشروا الأمورَ عاد عليه خَيرُها وشَرُّها، وكان له نفعُها وضُرُّها، وبقي عليه صَفوُها وكَدَرُها...

والطبقة الثانية: **القضاةُ والحكّام** الذين هم موازينُ العَدْل، وتفويضُ الحُكْم إليهم...

والطبقة الثالثة: **أمراءُ الأجنادِ** الذين هم أركانُ دَوْلَته وحماةُ مملكتِه والذابّون عن حريمِ رَعيته والمالكون أَعِنّةَ أجنادِه والعاطفون بهم على صِدْقِ نُصْرتِه ومُوالاته، فإن استقامت له هذه الطبقةُ استقامَ له جميعُ أعْوانِه...

والطبقةُ الرابعةُ: **عُمّال الخراجِ** الذين هم جُباةُ الأموالِ وعُمّار الأعمالِ والوسائطُ بينه وبَين رَعيته، فإن نَصحوه في أمواله وعَدَلوا في أعمالِه تَوفَّرت خزائنُه بسَعَةِ الدَّخْلِ وعَمَرَتْ بلادهُ ببَسْطِ العَدْل...

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 202-206

حال الملوك والرؤساء مع جلسائهم

ومما زادَ في فسادِ حالِ الملوكِ والرؤساءِ ما أُتيحَ لهم من قُرناءِ السوءِ وقُيِّضَ لهم من جُلَساءِ الشرِّ، والذين لو أنهم لَمّا خاسُوا بِعَهْدِهم وراغُوا في صُحْبتهم وغَشّوهُم في عِشْرَتهم بِتَرْكهم صِدْقَهم عن أنفسهم، وتَنْبيهِهم عن عَوْراتهم، لَم يَغُشّوهم بالثناءِ الكاذبِ، ولم يُغْروهم بالتقريظِ الباطل، ولم يَستَدْرجوهم باستصابةِ أخطائِهم لكانوا أخفَّ ذنوباً، وإن كانوا غيرَ خارجين عن لُؤْمِ العِشْرةِ ودَناءة الصُّحبة.

ولعل أَحَدَهم - إذا تَنَوّع في إقامةِ عُذْره وتَنَطّع في تخفيفِ جُرْمه - قال: إنما نَدَعُ نُصحَهم في أنفسهم، وصَرْفَهم عن أحوالِهم إشفاقاً مِنْ حَمِيتهم، وحَذَراً من أَنَفَتِهم، وخوفاً من استثقالِهم النصيحةَ، فإنَّ للنُّصحِ لَذعاً كَلَذْعِ النار، وحَرّاً كَحَرّ السّنان.

ابن سينا في (رسالة السياسة المدنية) من كتاب (المذهب التربوي عند ابن سينا) ص 243-242

السيـاسـة

موضوع السياسة وغايتها

السياسة هي التدبيرُ المؤدي إلى مصلحةٍ ما يُقْصَدُ حِفْظُه على صورته الفاضلة.

والمَلِكُ في سلطانه مُحتاجٌ إلى التَّدبير، والتدبيرُ لا يكون إلا بالعلمِ والقُدْرةِ اللذين يُنَفّذانِ ذلك التدبير.

وبالسياسةِ يَتَهَيّأ عمارةُ البِلاد   وحمايةُ مَنْ فيها من العباد

ابن أبي حجة في (رعاية الرعية)، مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط، ص 5-أ

السياسة: حقيقتها وغايَتها

مصدر ساس الوالي الرعية، أَيْ أمرهم ونهاهم. . .

والسياسة استصلاحُ الخَلْق بإرشادهم إلى الطريقِ المُنَجِّي في الدنيا والآخرة. . .

وَرُسِمَت السياسةُ بأنها **القانونُ الموضوعُ لرعايةِ الآدابِ والمصالحِ وانتظامِ الأَحْوال**. . . وتُقال أيضاً على تدبيرِ المَعاشِ بإصلاحِ أحوالِ جماعةٍ مخصوصةٍ على سَنَنِ العدلِ والاستقامة، وتُسَمّى **سياسةً مدنيةً**.

تعريف السياسة المدنية

هي تدبير المنزلِ أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاقِ والحكمة لِيُحملَ الجمهور على منهاج يكون فيه حقه النوع وبقاؤه.

ابن خلدون في (المقدمة) 414:1

السياسة علم

والسياسة نوعان: **النوع الأول** سياسةٌ عادلة تُخْرِجُ الحقَّ من الظّالمِ الفاجِر، فهي من الشريعة، عِلْمُها من عِلْمِها وجَهْلُها من جَهلها.

والسياسةُ المدنيةُ من أقسامِ الحِكْمةِ العَملية، وتُسَمّى بالحكمةِ السياسة، وعلمِ السياسة، وسياسةِ المُلْكِ، والحِكْمَةِ المَدَنية.

وهو علمٌ تُعْلَمُ منه أنواعُ الرياساتِ والسياساتِ والاجتماعاتِ المَدنيةِ وَأحوالِها، ومَوضوعُه المراتبُ المَدنيةُ وأحكامُها، والاجتماعاتُ الفاضلةُ والرديئة، ووجهُ استبقاءِ كلٍّ واحدٍ منها، وعلّةُ زوالِهِ ووجهُ انتقالِه، وأمرُ الرعيةِ وعمارةُ المُدُن.

التهانوي في (الكشاف) 2:171-172

السياسةُ العقلية

. . . ثُمّ إن السياسةَ العقلية. . . تكون على وَجْهين: أحدِهما يُرعَى فيها المصالحُ على العمومِ ومَصالحُ السلطان في استقامةِ مُلْكِه على الخصوص. . . الوجهُ الثاني أن يُراعَى فيها مصلحةُ السلطانِ وكَيف يَستقيم له المُلْكُ مع القَهْرِ والاستطالةِ، وتكونُ المصالحُ العامَّةُ في هذه تَبَعاً، وهذه هي السياسةُ التي يُحْمَلُ عليها أهلُ الاجتماعِ التي لسائرِ الملوكِ في العالِم من مُسْلِمٍ وكافر، إلا أنَّ ملوكَ المسلمين يَجرون منها على ما تَقتضيه الشريعةُ الإسلامية بحَسَبِ جهدِهم، فقوانينُها إذن مجتمعةٌ من أحكامٍ شرعيةٍ وآدابٍ خُلُقيةٍ وقوانينَ في الاجتماع طبيعيةٍ، وأشياءَ من مراعاةِ الشَّوكَةِ والعَصَبيةِ ضَروريةٍ؛ والاقتداءُ فيها بالشرعِ أولاً، ثم بالحكماء في آدابهم والمُلوك في سِيَرِهم.

ابن خلدون في (المقدمة) 712:2

السياسةُ المَدنيةُ عند الحكماء

وما تَسمَعُه من السياسةِ المدنية فليس من هذا الباب [أي من باب الاجتماع البَشري المستَنِد إما إلى الشرعِ وإما إلى السياسةِ العقلية]، وإنما معناه عندَ الحكماءِ ما يَجب أن يكون عليه كلُّ واحدٍ من أهلِ ذلك المجتمعِ في نفسه وخُلُقِه حتّى يَسْتَغنُوا عنِ الحكَّام رأساً، ويُسَمُّونَ المجتمعَ الذي يَحْصُل فيه ما يُسَمّى من ذلك بالمدينة الفاضلة؛ والقوانينُ المراعاةُ في ذلك بالسياسةِ المدنية، وليس مرادُهم السياسةَ التي يُحْمَلُ عليها أهلُ الاجتماع بالمصالحِ العامّة، فإن هذه غيرُ تلك. وهذه المدينةُ الفاضلة عندهم نادرةٌ أو بعيدةُ الوقوع، وإنما يتكلَّمون عليها على جهة الفَرْضِ والتقدير.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:711-712

السياسة الشرعية

قال ابن عقيل في (الفنون): جَرى في جوازِ العَملِ في السلطَنَةِ بالسياسةِ الشرعية أنه هو الحَزْم، ولا يخلو من القولِ به إمام. فقال شافعي: لا سياسةَ إلا ما وافقَ الشرعَ. فقال ابنُ عقيل: السياسةُ ما كان فعلاً يكون معه الناسُ أقْرَبَ إلى الصلاحِ وأبعدَ عن الفساد وإن لم يَضَعْه الرسولُ ولا نَزَل به وَحْيٌ. فإن أردت بقولك: «إذا ما وافقَ الشرع»، أي لم يُخالف ما نَطَق به الشرعُ، فصحيحٌ، وإن أردت: لا سياسةَ إلا ما نَطَق به الشرعُ فَغَلَطٌ وتغليطٌ للصّحابة.

ابن قيم الجوزية في (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) ص 15

السياسة بين الإمامة والتغلُّب

السياسةُ صنفان، وأغراضُها اثنان، ولوازُمها حالتان.

فأحدُ صِنْفَي السياسةِ هو الإمامة، وغرضُها تكميلُ الخَليقة، ولازِمُها نَيلُ السعادة.

وأما الصِّنفُ الآخرُ فالتغلُّبُ، وغرضُه استعبادُ الخليقة، ولازِمُهاالشقاءُ والمَذَمَّة.

ومتى أَلْزَم السائسُ نفسَه التمسُّكَ بالشريعةِ وجعلَ رعيتَه أصدقاء له، فبالحقّ الواجبِ يَملأ مدينتَه بالخيراتِ العامية كالسكونِ والسلامة والتوادّ والأَمَنَة والعدلِ والعَفاف. ومتى جعل نفسه عبداً لشهوته، وجعل رعيتَه خَوَلاً فبالحقّ الواجبِ يَملأ مدينتَه بالشرورِ العامية كالغَدْر والخيانةِ والعَسْف والرعونة والتمسخر والسخافات.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 357-358

قوام السياسة العادلة

وأصلُ ما تُبنَى عليه السياسةُ العادلةُ في سيرة الرعية ـ بعد حراسة الدين

وتَخَيُّرِ الأعوان ـ أربعةٌ: الرغبةُ، والرهبةُ، والإنصافُ، والانتصاف.

فأما الرغبة فتدعو إلى التآلفِ وحُسنِ الطاعة، وتبعثُ على الإشفاقِ وبَذْلِ النصيحة، وذلك من أقوى الأسبابِ في حراسةِ المملكة...

وأما الرهبةُ فتَمنع خلافَ ذوِي العِناد، وتَحْسم سعيَ أهلِ الفساد حَذراً من السطوة، وإشفاقاً من المؤاخذة، وذلك أقوى الأسبابِ في تهذيب المملكة...

وأما الإنصافُ، فهو عادلٌ يَفصل بين الحقِّ والباطل، يَستقيم به حالُ الرعيةِ وتَنتظمُ به أمورُ المملكة، فلا ثباتَ لدَولة لا يتناصف أهلُها، ويَغْلِب جَوْرها على عَدْلِها، فإن النُّدرةَ من الجَوْرِ تُؤَثِّرُ، فكيف به إذا كَثُر...

وأما الانتصاف فهو استيفاءُ الحقوقِ الواجبة، واستخراجُها بالأيدي العادلة، فإن فيه قِوامَ المُلْكِ، وتوفيرَ أمواله، وظهورَ عِزِّه، وتشييدَ قواعده. وليس في العَدل تَرْكُ مالٍ من وجهه، ولا أَخْذُه من غيرِ وجهه، بل كلا الأمرين عَدلٌ لا استقامةَ للمُلْك إلا بهما.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 181-187

والمُلْك يُساس بثلاثةِ أمور: أحدِها بالقوة في حراسته وحِفاظه. والثاني بالرأي في تدبيره وانتظامِه. والثالث بالمكيدةِ في فَلِّ أعدائه. فتكون القوةُ مختصَّةً بالعقلِ، والرأيُ مختصّاً بالتدبير، وهما على العموم في جميعِ الأحوال والأعمال.

فأما المكيدةُ فمختَصَّةٌ بفَلِّ الأعداء، فإنَّ من ضَعُفَ كيدُه قَوِيَ عَدُوُّه، وهذا أصلٌ يَعتمدُ عليه مَدارُ السياسة ويُحْمَلُ عليه تدبيرُ الملك.

وللمُلْكِ ثلاثةُ أحوال: **فالحالُ الأولى** تثبيتُ قواعده. **والحالُ الثانية** تدبير رَعيته. **والحال الثالثة** استقامةُ أعوانِه.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 222

قواعدُ سياسةِ المُلك في السِّلْم والحَرْب

المَلِكُ الفاضلُ يَتثبّت في ما يُنْهَى إليه من الأخبار، ويُسرِع إلى الاستماع، ويُبْطِىءُ عن التصديقِ إلاّ بواضِح البرهان، فإنَّ أصحابَ الأخبارِ فيهم المُبْطلة إمّا لِشِرَّةِ نفسِه أو للحَسدِ والمنافسةِ والحِقْدِ الذي يوجب السِّعايةَ والإغراءَ بالباطل، حتّى لا يقعَ في بابِ المعاقبة جَوْرٌ في الحُكم.

المَلِكُ الفاضل يُعَمِّرُ مدائنَه ويُحصِّنها ويُحَسِّنها، ويأخذُ أهلَ المدينة بعمارةِ مساكنها وتَنظيفِ شوارِعها.

السّلطان الحازم يَتفقّدُ الطُّرُقَ والمسالكَ في جميع ممالكه، ويُؤَمِّن السالكين فيها والمُتردِّدين بها، ويَشمَلُهم بعدله حتى تتّسع المكاسبُ ويَكثر الإجلابُ والمنافعُ بمدينته.

السلطانُ يُوَكِّل بأبوابِ المدينة حَفَظَةً يتفقّدون من يَدخلُها أو يَخرج منها بغير إذنه، فإنَّ حالَ المَلِكِ في مدينته مشاكِلةٌ لحالِ ربِّ المنزل في منزله.

السلطانُ الفاضلُ لا يَنْقُضُ سُنَّةَ صالحةً عَمِل بها الصالحون قبلَه اجتمعت عليها الأُلْفةُ وصَلُحَت بها العامّة.

السلطانُ الفاضل يُكرِم أهلَ الوفاءِ ويُقَرِّبُهم منه ويَثِقُ بهم. والوفاءُ هو الصّبر على ما يَبْذُله الإنسانُ من نفسه وإن كان مُجحِفاً به، وليس يُعَدُّ وفياً من لم يَلْحَقْه بوفائه أَذِيةٌ، ومن عُرِفَ بالوفاءِ قُبِلَ قولُه؛ وانتفاعُ الملوك بالوفاء أكثر، وحاجتُهم إليه أَشدّ، فإنه متى عُرِفَ منهم قلَّةُ الوفاءِ لم يُوثق بمواعيدهم، فإذا لم يوثَق بمواعيدهم لم يَتمّ أغراضُهم، ولم تَسْكُن إليهم جندُهم وأعوانُهم.

الملكُ الحازم من لا يختلفُ حُكْمُه على رعيته.

الملكُ الفاضل يُجالس العلماءَ ويُباشر ذَوي الرأي والحِجا ليأخذَ من فضائلهم... وله أن يستشير ولا يأنف من الاستشارة فإنه ليس يريدُ الرأيَ للمفاخرة وإنما يُريده للانتفاع به... والمستشارُ يكون صحيحَ العَقْلِ، مُهَذَّبَ

الرأي، ولا يَستشير قصيرَ الهِمّة في الأمورِ العالية، ولا الجبانَ في الإقدام، ولا البخيلَ في السَّماحة.

السلطانُ الفاضلُ إذا جَدّد الله تعالى له فتحاً أو نعمةً ومَسَرّةً استقبلها بالتواضع لله ـ عزّ وجلّ ـ كما كان من أخلاق سيدنا محمد ـ ﷺ ـ يوم فتح مَكّة... دخلَها وهو على ناقته.

السلطانُ الحازمُ إذا أتاه رسولُه بكتابٍ أو رسالةٍ من مَلِك، وفيه أَمرٌ يُنْكِره فلا يُحْدِث فيه شيئاً حتّى يكتبَ إليه مع رسولٍ آخرَ يَحكي له كتابَه الأولَ حرفاً حرفاً، فإن الرسولَ ربّما حَرَّف وحَرّض من أرسلَه وأغراه بمن أُرْسِل إليه لتقصيرٍ كان منه في حَقِّه.

ولا تُقْرَأُ كُتُبُ الملوك على رؤوسِ الملأ، ولا يُجادَلُ رُسُلُ الملوك، فإنه إن أَلْزمهم الحجَّةَ لم يكن له في ذلك فَخْر.

السلطان يَجعل عطاءَ الجنديّ بقدرِ كفايته، وهي النَّظرُ إلى من يَعُولُه من الذريةِ والمماليكِ والخيلِ والظَّهر، والنَّظرُ في غلاءِ السعر ورُخْصِه.

والسلطان يُنْزِل الجندَ ثلاثَ منازل: **الأولى** من تَأَمَّلَ منه إخطاراً بنفسه في المحاربة عن دولته، وضبطاً لِمَن تحت يَدِه من رجاله، وحُسْن سيرِه في من تَقَلّد أمرَه من رعيته، وصبراً على مُطاولة من مارسه من الخوارج على سلطانه، وهذه أعلى المنازل. **الثانية** من كانت مَحَبّتُه للسلطان أزيدَ من نَجدته، ورأيُه أقوى من بَطشه، وحيلتُه تتجاوز إقدامَه. **الثالثة** مَنْ حَسُنَ انقيادُه لِمَن قُدِّمَ عليه في السرايا والبعوث، وكان صَبْرُه على ما عراه أكثرَ من اعتداده بما فَعَلَه.

والسلطانُ القادرُ لا يستعمِلُ من الجندِ من اعتاد الترفُّهَ والراحةَ والتلذُّذَ في المَطْعمِ والمَشْربِ والسّماع ولُبْسِ اللباسِ، فإن هذه السيرةَ تُعَرّي من جميعِ ما يُحتاج إليه من الشجاعة وشِدّةِ الإقدام، والصبرِ على الشقاءِ في البعوث.

والسلطانُ الحازمُ يتفقّدُ جُندَه فَيَبِرُّ ضعيفَهم لِيُقَوِّيَ أمرَه، ويَجْبُرُ فقيرَهم لِيَشُدَّ

ساعِده، فإذا فَرَضَ فلا يَفْرِضْ لمن لا حَمِيّةَ عنده، فإنّ الناسَ إنما يقاتِلون على الحَمِيةِ والأَنَفة. . . ويَمْنعهم من ظلمِ الرعية والتعدّي عليهم.

سببُ فسادِ الجُندِ أربعةُ أشياء: **الأول** أن يُسْتَعمَلوا بالاتفاقِ لا بالاختيار والانتخاب، فإنّ أخْذَ الاتفاقِ يَجمع الشجاعَ والجَبان، والناصحَ والغاشّ، والكافي والعاجز. **الثاني** أن يتجاوزَ المَلِكُ حَدَّ الانتقامِ على من تحقَّقَ ذنبُه وظهرت خيانتُه. **والثالث** إهمالُ المكافأة بالجميلِ لمن ظهرت شجاعتُه وعُرِفَتْ نصيحتُه وخِدمتُه. **والرابع** إهمالُ تَفَقُّدِهم وقتَ الحرب في كُراعِهم وسلاحهم.

السلطانُ الحازِمُ إذا عَرَض جندَه أَمَرَ بتفقُّد دوابّهم وسلاحهم، فإنْ وَجَدَ خَلَلاً أخذَ به صاحبَه، ويُطالبه بجودةِ السّلاح وفَراهة الدوابّ، ويأخذُهم بالرمي والتعهّد لأدواتِ الحرب، ويَعْرِضُهم في السفر في كلِّ شهر، وفي المُقام في كلّ فصلٍ.

ويُجرِي السلطانُ الرزقَ على وَلَدِ الشهيدِ في الحَرْب وعلى الجرحى. . .

والسلطانُ يأخذ الجُنْدَ دائماً بالرياضة، كلّ فريق ما يَصْلح له من السلاح، ويعاقب الجُندي الذي [يَتخلّى] عن دوابه أو سلاحه بغيرِ إذنِ قائده.

ابن أبي حجة في (رعاية الرعية) مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط

سياسة المدن

يجب على مُدبِّرِ المُدنِ أن [يسوق] يشوّق كلَّ إنسانٍ نحو سعادته التي تَخصُّه ثم يُقَسّم عنايتَه بالناس ونظرَه لهم بقسمين: **أحدهما** في تسديد الناسِ وتقويمهم بالعلوم الفكرية، **والآخر** في تَسديدهم نحوَ الصناعاتِ والأعمالِ الحسية، وإذا سَدَّدهم نحوَ السّعادة الفكرية بدأَ بهم من الغاية الأخيرة على طريقِ التحليل، ووقَف بهم عند القُوى التي ذكرناها. وإذا سَدَّدهم نحو السعادةِ بدأَ بهم مِنْ عند هذه القوى وانتهى بهم إلى تِلْكَ الغاية.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 72

السياسة ضربان

إن الخلافةَ تُسْتَحقّ بالسياسة، وذلك بتحرّي مكارِم الشريعة.

والسياسةُ ضربان: **أحدُهما** سياسةُ الإنسانِ نَفْسَه وبَدَنه وما يختصُّ به، **والثاني** سياسةُ غيرِه، مَنْ دونَه وأهلُ بلده. ولا يَصلح لسياسة غيره من لا يَصلح لسياسة نفسه.

السائس يَجري من المَسوس مجرى ذي الظلّ من الظلّ، ومُحالٌ أن يَعْوَجَّ ذو الظلّ ويَسْتقيم ظلُّه.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 32-33

قواعدُ سياسة الملك

وأما سياسةُ المُلْكِ بعدَ تأسيسه واستقرارِه فتشتملُ على أربعِ قواعد وهي: **عمارةُ البلدان، وحراسةُ الرعية، وتدبيرُ الجُنْد، وتقديرُ الأموال.**

فأما القاعدةُ الأولى، وهي **عمارةُ البلدان**، فالبلاد نوعان: مزارعُ وأمصار. فأما المزارعُ، فهي أصولُ الموادِّ التي يقوم بها أَوَدُ المُلْك، وتنتظم بها أحوالُ الرعايا، فصلاحُها خِصْبٌ وثَراء، وفاسدُها جَدْب وَخلاء، وهي الكنوزُ المدخورة، والأموالُ المستمدَّة، وأي بَلدٍ كَثُرت ثمارُه ومزارُعه استقلَّ بخيره، وفاض على غيرِه فصارت الأموالُ إليه تُجْلَب، والأقواتُ منه تُطْلَب، وهو بالضدّ إن قَلَّت أو اختلَّت. فَلَزِم مُدبِّرَ المُلْكِ فيها ثلاثةُ حقوق، **أحدها** القيامُ بمصالح المياه التي هو عليها أَقْدَر ولها أَقْهَر حتى تُدِرّ فلا تنقطع، وتَعُمّ فلا تَمتنع، ويَشتركَ فيها القريبُ والبعيد. . . **والحقُّ الثاني** عليه: أن يَحْمِيَهم من تَخَطُّفِ الأيدي لهم، ويَكُفَّ الأذَى عنهم، فإنهم مطامعُ أُولي السَّلاطة، ومَأْكَلَةُ ذوي القوة، ليَأْمَنوا في مزارعهم ولا يَتشاغلوا بالذبِّ عن أنفسهم، ولا يكون لهم غيرُ الزراعة عملاً، لأن لكلِّ صنعةٍ أهلاً، فيَستكثروا من العمارة ويَتّسعوا في الزراعة، فيكونوا عوناً وعَواناً لمن

عداهم. قال النبي عليه السلام: «التمسوا الرزقَ في خبايا الأرض: الزرع» (رواه الدارقطني والبيهقي عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ انظر «كشف الغطاء 203:1 رقم 529).

والحقُّ الثالث عليه: تقديرُ ما يُؤْخذ منهم بحُكم الشرعِ وقَضيةِ العدلِ حتى لا ينالَهم في قَدْرِها حَيفٌ ولا يَلْحَقهم في أخذها عَسْفٌ، فإنهم لا يَصِلون إلى إنصافه إلاّ بعَدله، لتُذْعِنَ نفسوُهم ببذلِ الحقّ منها طوعاً، ويكونَ لهم في تحقيقِ الكُلَفِ عنهم فَضْلٌ، فإن الزمانَ باتّساعهم خِصْبٌ، والمُلْكَ باستقامة أمورِهم مُلْتئِم. فإن حيفَ عليهم في القَدْر، أو عُسِف بهم في الأخذِ انعكس الصّلاحُ إلى ضدّه، فدانوا وأدانوا، وصارت ولايةَ قَهْرٍ تَخْرج من سيرة العدلِ والإنصاف...

وأما الأمصارُ فهي الأوطان الجامعة، والمقصودُ بها خمسةُ أمور، **أحدها**: أن يَستوطنها أهلُها طلباً للسكون والدَّعَة. **والثاني**: حفظُ الأموال فيها من استهلاكٍ وإضاعة. **والثالث**: صيانةُ الحريم والحُرُمِ من انتهاكٍ ومَذلّة. **والرابع**: التماسُ ما تدعو إليه الحاجةُ من متاعٍ وصناعة. **والخامس**: التعرُّض للكسبِ وطَلَبُ المادّة. فإن عُدِمَ فيها أحدُ هذه الأمورِ الخمسةِ، فليست من مواطن الاستقرار، وهي مَنْزِلُ قيعةٍ ودَمار.

وحَظُّ السلطانِ في عمارةِ البلدان والأوطانِ أوفى من حظِّ رعيته، لأنه أصلٌ هم فروعُه، ومتبوعٌ هم أتباعُه. والذي يُعْتَبَرُ في إنشائها ستَّة شروط، **أحدها**: سَعَةُ المياهِ المُستعذَبة. **والثاني**: إمكانُ الميرةِ المُسْتمدَّة. **والثالث**: اعتدالُ المكانِ الموافِقِ لصحَّة الهواءِ والتربة. **والرابع**: قُربُه مما تَدعو الحاجةُ إليه من المَراعي والأحطاب. **والخامس**: تَحْصينُ منازله من الأعداءِ والزُّعّار. **والسادس** أن يُحيطَ به سوادٌ يُعينُ أهلَه بمَوادِّه، فإذا تكاملَت هذه الشروط الستّة في إنشاءِ مِصْرٍ استَحْكمت قواعدُ تأبيده، ولم يَزل إلاّ بقضاءٍ محتوم وأجلٍ معلوم.

ثُمّ على مُنْشِىء المِصْرِ في حقوقِ ساكنيه ثمانيةُ شروط، **أحدها**: أن يَسوق إليه ماءَ السارية إن بَعُدَت أطرافه، إمّا في أنهارٍ جارية، أو حِياضٍ سائلة لِيَسهُل

الوقوفُ إليه من غيرِ تَعَسُّف. والثاني، تقديرُ طُرُقه وشوارِعه حتى تتناسَب ولا تضيقَ بأهلها فيَستَضرَّ المارُّ بها. والثالث أن يَبْني جامعاً للصلواتِ في وسطه ليَقْرُب على جميعِ أهله، ويُعِمَّ شوارعَه بمساجده. والرابع: أن يُقَدِّرَ أسواقَه بحسب كفايته وفي مواضِع حاجته. والخامس: أَنْ يُمَيِّز خِطَطَ أهلِه وقبائلَ ساكنيه، ولا يَجْمع بين أضدادٍ متنافرين، ولا بينَ أجناسٍ مختلفين. والسادس: إن أراد المَلِكُ أن يستوطنَه سَكَن منه في أفسحِ أطرافه، وأطافَ به جميعَ خواصّه ومن يَكْفيه من أمرِ أجناده. وفرَّق باقيهم في بقيةِ أطرافه ليَكْفوه من جميع جهاته، وخصَّ أهلَه بالعدل، وجعل وسَطَه بعوامّ أهله ليكونوا مكنوفين بهم، وليَقِلَّ ركوبُه فيهم حتى لا يَلين في أعيُنِهم. والسابع: أن يَحوطهم بسورٍ إن تاخموا عَدُوّاً، أو خافوا اغتيالاً حتى لا يَدْخُلَ عليهم إلاّ مَن أرادوه، ولا يَخْرُج عنهم إلاّ من عَرفوه، لأنه دارٌ لساكنيه وحِرْزٌ لمُستوطنيه. والثامن أن يَنْقل إليه من أعمالِ أهل العلومِ والصنائِع ما يَحتاج أهلُه إليه حتى يَكتفوا بهم، ويَستَغنوا عن غيرهم. فإذا قام مُنْشِئه بهذه الشروطِ الثمانيةِ فيه فَقَدْ أدّى حَقّ مُستوطنيه ولم يَبْقَ لهم عليه إلاّ أن يسيرَ فيهم بالسيرةِ الحُسنى ويأخذَهم بالطريقة المُثلى، وقد صار من أكملِ الأمصار وطناً وأَعْدلِها مَسكناً.

والأمصار نوعان: مصرُ مزارعَ وسوادٍ، ومصرُ فُرصةٍ وتجارة. فأما مصرُ المزارعِ والسواد فهو أثبتُ المِصْرَيْن أهلاً وأحسنُهما حالاً وأولاهما استيطاناً لوجود موادِّه فيه، واقتناءِ أصولهما منه. ومِن شَرْطِه أن يكونَ في وَسَط سوادِه، وبين جميعِ أطرافه، حتى تَعتدل موادُّه منها، وتتساوى طُرُقه إليها، وهو موفورُ العِمارة ما كان سوادُه عامراً. فإذا نالَ أهلَه فيه حَيْفٌ فَرَّقَهم الحَيْفُ في سوادِه فأصابوا عيشاً، ودافعوا من زمانِ الحيف وقتاً، وإن جار السوادُ على أهلِه كان لهم في المِصْرِ أمنٌ ومَلاذٌ، ويكون كلُّ واحدٍ منهما للآخَرِ مَعاذاً. **وأما مصْرُ الفُرصةِ والتِّجارةِ** فهو من كمالِ الإقليم، وزينةِ المُلْكِ لأنه مقصودٌ بتُحَفِ البلاد وطُرَفِ الأقاليم، فلا يُعْوز فيه مَطلوبٌ ولا يَنْقَطع عنه مَجلوب. والمُعتَبَرُ فيه ثلاثةُ شروط:

أحدها أن يَتَوَسَّط أمصارَ الريفِ ويَقْرُبَ من بلادِ المتاجر، فلا يَبْعُد على طالبِه، ولا يَسْبِقُ على قاصدِه. والثاني: أن يكونَ على جادَّةٍ تَسْهُل مسالكُها ويُمْكِن نَقْلُ الأثقالِ فيها، إمّا في نَهْرٍ أو علَى ظَهْرٍ، فإن تَوَعَّرت مسالكُه وأَجْدَبت مفاوزُه عَدَلَ الناسُ عنه إلاّ لضرورة. والثالث أنْ يكون مأمونَ السُّبُلِ لأهلِ الطّرقات، خفيفَ الكُلَف. قليلَ الأثقال، فإنه ليس يأتيه إلاّ جالبٌ مجتازٌ يَطلب من البلادِ أجداها، فإن تَوَعَّر هُجِر. وهذا أكثرُ البَلَدين طالباً وأنشرُهما في الأقاليم ذكراً. وهو مُعَدٌّ لمطالبِ الملوكِ لا لموادِّهم، فإن استمدّوه وتَحَيَّفوه بالمُكوسِ والأعشارِ نَفروا عنه، وإن وَجَدوا سِواه صار لأهلِ الضروراتِ دونَ الاختيار، ولا دوامَ لأوطانِ الإضرار، ولا يَبْعُدُ أن يَنْدَرِس فَيلحقَ المضطرُّ بالمختار، وإن لم يَستدْرِكْه سلطانُه بتخفيفٍ وإنصافٍ، لأنَّ أموالَه أموالُ تجارةٍ مُنْتقلة، لا يَشُقُّ عليهم تحويلُها، فهم يستوطنون من البلادِ أَعْدَلَها ويَقْصِدون من المتاجرِ والمُعاملاتِ أسهلَها، فإنْ نَبابِهم وطنٌ فكلُّ البلادِ لهم وطن.

وأما القاعدةُ الثانية، [وهي حراسةُ الرعية]، فلأنهم ـ لأماناتِ الله التي استودَعه حِفْظَها واسْترعاه القيامَ بها ـ لا يَقْدِرون على الدّفعِ عن أنفسِهم إلاّ بسلطانه، ولا يَصلون إلى العَدْل والتناصُف إلاّ بإحسانه، وهو منهم بمنزلةِ وَليِّ اليَتيمِ المندوبِ لكفالته والقَيِّم بمصالِحه، يَلْزَمُه ـ بحكم الاسْتِرعاء والأمانة ـ أن يُقَوِّمَ زَلَلَه ويُصْلِحَ خَلَله، ويَحفظَ أمواله، ويُثَمِّرَ موادَّه، كذلك مكانُه من رَعيتِه في الذبّ عنهم، والنّظرِ لهم، والقيامِ بمصالحهم، فإن النفعَ بصلاح أحوالهم عائدٌ عليه، والضَّرَرَ، [بفسادها] مُتَعَدٍّ إليه، فلن توجد استقامةُ مَلِك فَسدت فيه أحوالُ الرعايا.

والذي يَلْزم الملكَ في حُقوقِ الاسترعاءِ عليهم عشرةُ أشياء، أحدها: تمكينُ الرعية من استيطانِ مساكِنهم وادعين. والثاني: التَّخْليةُ بينهم وبين مساكنهم آمنين. والثالث: كَفُّ الأذى والأيدي الغالبةِ عنهم. والرابع: استِعمالُ العَدْلِ والنَّصَفَة معهم، والخامس: فصلُ الخِصام بينَ المتنازعين منهم. والسادس: حَمْلُهم على

موجبِ الشرع في عباداتهم ومُعاملاتهم. والسابع: إقامةُ حدودِ الله ـ تعالى ـ وحقوقِه فيهم. والثامن: أَمْنُ سُبُلِهم ومسالِكِهم. والتاسع: القيامُ بمصالحهم في حفظِ مياههم وقَناطرهم. العاشر: تَقْديرهم وترتيبهم على أقدارِهم ومنازِلهم فيما يتميزون به من دينٍ وعَملٍ وكَسْبٍ وصيانة.

فإذا قام فيهم بهذه الحقوقِ فهي السياسةُ العادلةُ والسيرةُ الفاضلةُ التي تُسْتَخْلَصُ بها طاعةُ الرعية، ويَنْتَظِم بها صلاحُ المَمْلكة. وإذا أخلَّ بها كانَ وإياهم على ضِدِّها.

وأما القاعدة الثالثة ـ وهي تدبيرُ الجُنْد، فلأنَّ بهم مَلَكَ حتّى قَهَر، واستولى حَتّى قَدَر، فإن صَلحوا كانت قُوتُهم له، وإن فَسدوا صارت قوتُهم عليه... وتدبيرُهم الذي يَحفَظُ عليه طاعتَهم، ويَستخلص به نُصْرَتَهم يكون بأربعة شروط... أحدها: تقويمُهم بالأدبِ الذي يَحفظ عليه وُفورَ نَجْدتهم وكمالَ تجنيدهم ليُصْلِحَهم بذلك لأنفسهم ثم لنفسه ثم لِرَعيته. فأما صلاحُهم لأنفسهم فيكون بثلاثة أشياء، أحدها: معطاةُ ما يَحتاج إليه أجنادُ الملوكِ من الارتياضِ بالركوب والخِبْرةِ بالحروب، لأنها صناعةٌ تَجْمَع بين علمٍ وعمل. والثاني: اختصاصُهم بالجنديةِ واقتصارُهم عليها حتى لا يَنقطعوا عنها بكسبٍ سواها فيصيروا مُقَصِّرين فيها. والثالث: أن يَقفوا في اللّذاتِ على اعتدالٍ مُباحٍ لا يَنْقطعون إليها فتُلهيهم ولا يُمنَعون منها فتُغريهم. وأما صلاحُهم لنفسه فيكونُ بثلاثةِ أشياء، أحدها: أن تستقرّ مَحَبَّتُه في نفوسِهم حتى يَنصحوه، والثاني: أن تَعظُم هيبتُه في قلوبهم حتى يُطيعوه. والثالث: أن يَعتقدوا أنّ صلاحَ مُلْكِه عائدٌ عليهم وفسادَه مُتَعَدٍّ عليهم. وأما صلاحُهم لرعيته فيكونُ بثلاثة أشياء، أحدها: أن يَكفّ نَفْسَه عن أذاهم، والثاني: أن يَذبّ عنهم من أرادهم. والثالث أن يكون عوناً لهم على منافِعهم. فإذا صحَّ له حَمْلُهم على هذا التأديب كانوا أصلحَ جندٍ لأَسعدِ ملك.

والشَّرط الثاني أن يُرَتَّبوا على حسبِ عَنائهم في الحروب، وذَبِّهم عن المُلْك

ومُسارعتهم إلى الطاعةِ حتى يَعلموا أن سعيَهم مشكورٌ ونُصْحَهم مذخور، يَتقدّمون به ويَتجازَوْنَ عليه. . .

والشرط الثالث أن يقومَ بكفايتهم حتى لا يَحتاجوا، فإن الحاجةَ تدعوهم إلى خَصْلةٍ من ثلاث لا خيرَ في واحدةٍ منهن: إمّا أن يَتسَلّطوا على أموالِ الرعية، وإمّا أن يَعْدِلوا إلى مَن يقوم لهم بالإكفاء، وإمّا أن يَشْتَغلوا بمكسبٍ فيوهنوا، وإذا احتيج إليهم لم يُغْنوا. . .

والشرط الرابع أن لا تَنطوي عنه أخبارُهم ولا تَخْفى عليه آثارُهم، وهم رعاةُ دَوْلتِه وحماةُ رَعيته. . .

وأَصعبُ ما يُعانيه المُدَبِّر للدولةِ سياسةُ الجند، لأَنَّ بهم يَقْهَر حتّى يسوس، وإذا عَجَز بفسادهم صار مقهوراً، وإن ساسهم بحَزْمِه حتى انقادوا كان لهم بالقُوّة سلطاناً، وكانوا له بالطّاعة أعواناً. وقد قيل: من علاماتِ الدولة قلّةُ الغَفْلة.

وأما القاعدةُ الرابعة ـ وهي تقديرُ الأموال ـ فلأنّها الموادُّ التي يَستقيم المُلْكُ بوُفورها ويَخْتَلّ بقُصورها. وتقديرُها على الملوكِ مُسْتَصْعَب، لأنهم يَرون ـ بفضل القُدرة ـ بلوغَ كلِّ غرض، ودَرْكِ كلِّ مطلوب، فإن وَصلوا إليه بالأَسهلِ الألطفِ وإلاّ توَصلوا بالأَصعَب الأَعنف، وإن استباحوه شرعاً وإلاّ ارتكبوا مَحذوره وكابدوا مَعسورهُ. فإن أقاموا بفضلِ الحَزْم على السياسةِ العادلةِ حَتّى وَقَفت بهم القُدْرةُ على تقديرِ الأموالِ أن يُعْتَبَر بما استدام حصولُه ويَسْهُلَ وصولُه، ولم يَحْتجْ معه إلى التماسِ مُعْذرٍ وارتيادِ مُتَعَذّر، اعتدلت ممالكُهم، وتَعدّلت مطالبُهم، فلم يَعْجزوا عن حقٍّ ولم يَتعدَّوْا إلى باطل، وكان الظافرُ بهذه الحالِ منهم هو الملكُ السعيد، ورعيتُه به أسعدَ الرعايا، وكان المقصِّرُ فيها على ضدّها. . .

وإن كان تقديرُ الأموالِ قاعدةً، فتَقديرها معتَبَرٌ من وَجْهين، أحدهما: تقديرُ دَخْلها، وذلك مُقَدَّرٌ من أحدِ وَجْهين: إما بشرعٍ وَرَد النصُّ فيه بتقديره فلا يَجوز أن يُخالَف، وإما باجتهادِ وُلاةِ العَدّ فيما أَدّاهم الاجتهادُ إلى وَضعه وتقديرِه، ولا يَسوغ

أن يُنْقَص، وإذا رُدَّت إلى القوانينِ المُستقِرَّةِ أَثْمرت بالعدل وكان إضعافُها بالجَوْر ممحوقاً. والثاني: تقديرُ خَرْجِها، وذلك مُقَدَّرٌ من وجهين، أحدهما: بالحاجةِ فيما كانت أسبابُه لازمةً أو مُباحة، والثاني بالمُكْنَةِ حتى لا يُعجِز منها دَخْل، ولا يُتَكَلَّفُ معها عَسْف.

ثم لا يخلو حال الدَّخْلُ إذا قوبل بالخَرْجِ من ثلاثة أحوال:

1) أن يَفْضل الدَّخْلُ عن الخَرْج، فهو المُلْكُ السليمُ والتقديرُ المستقيمُ ليكون فاضلُ الدَّخْلِ مُعدّاً لوجوهِ النوائب ومُسْتَحْدَثات العوارض...

2) أن يَقْصُر الدخلُ عن الخَرْج، فهو المُلْكُ المُعتَلّ والتدبيرُ المُختَلّ، لأن السلطانَ ـ بفضل القُدرة ـ يَتَوَصَّلُ إلى كفايته كيفَ قَدَر، فيتأَوَّلُ ما وَجَب، ويُطالب بما لا يَجب، وتدعو الحاجةُ إلى العُدول عن لوازِم الشرع وقوانينِ السياسة إلى حرفٍ يَصل به إلى حاجته ويَظْفَر بإرادته، فَيَهْلك معه الرعايا، ويَنْبَسِط عليه الأجناد، وتدعوهم الحاجةُ إلى مثلِ ما دَعَتْه فلا يُمكن قَبضُهم عن التسلُّط وقد تَسَلّط، ولا مَنْعُهم من الفساد وقد أَفْسَد...

3) أن يتكافأَ الدَّخلُ والخَرْج حتى يَعْتَدِل، ولا يَفْضُل ولا يَقْصُر، فيكون المُلْك في زمانِ السّلْم مستقِلاًّ، وفي زمانِ الفتون والحوادث مُختَلاًّ، فيكون لكلِّ واحدٍ من الزمانين حُكْمُه،... فإنْ ساعَدَه القضاءُ بدوامِ السّلْم كان على دَعتِه واستقامتِه، وإن تَحرَّكت به النوائبُ كَدَّه الاجتهادُ وثَلَمَهُ الأَعوان فَيَجعل المَلِكُ ذخيرةَ نوائبه في مثلِ هذه الأحوالِ الإحسانَ إلى رعيته، وتحكيمَ العَدْلِ في سياسته، ليكونَ بالرعية مُستَكثراً وبالعدل مستثمراً[1].

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 158-180

---

(1) لخص الماوردي في هذا الفصل مسؤوليات الدولة في الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعمرانية والعسكرية، ولكنه لم يتفطن إلى أن هذه الأعباء الجسام لا يمكن أن يتحملها فرد واحد مطلق اليد في كل الأمور، وأن الوفاء بها على طريق العدل يتطلب توافر مؤسسات ثابتة يعهد إليها بالرقابة والوقوف على سلامة التنظيم والتنفيذ وسَنّ الضوابط والقوانين.

اختلالُ سياسةِ المَلِك

وأشدُّ ما يُمنَى به المَلِكُ في سياسة مُلْكِه شيئان: أحدهما: أن يَفْسُد عليه الزمان. والثاني: أن يَتَغَيّر عليه الأعوان.

فأما فسادُ الزمانِ فنوعان: نوعٌ حَدَث عن أسبابٍ إلهية، ونوعٌ حدث عن عوارضَ بشرية. فأما الحادثُ عن الأسبابِ الإلهية فيَجب أن يُقابلها الملكُ بأمرين: أحدِهما إصلاحُ سَريرته وسرائرِ رعيته، فقد رُوِيَ عن النبيّ عليه السلام أنه قال: «إذا جارت الوُلاة قَحَطَت السماء». والثاني أن يَتطامنَ لها إذا طَرَقَت، ويتلطّفَ في تلاقيها إذا هَجَمت حتى تَنْجلي عنه وهو سليمٌ من لفحتِها مُعانٌ في شِدَّتها. . .

وأما الحادثاتُ عن العوارضِ البشريةِ من أفعالِ العبادِ فهي التي يُساس فسادُها بالحَزْمِ حتى تَنْحسم، وبالاجتهادِ حتى تَنتظم، فليس يَنْشأ الفسادُ إلاّ عن أسبابٍ خارجةٍ عن العَدْلِ والاقتصاد، ولا تَنْحَسِمُ إلاّ بحسمِ أسْبابها. . .

وأما تَغَيُّر الأعوانِ فنوعان: أحدُهما أن يكون لفسادٍ تَعَدَّى إليهم. والثاني أن يكون لفسادٍ حَدَث منهم. . .

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 214-218

الحَــــرْبُ

أسْبابُ الحَرْب وأنواعُها

إن الحروبَ وأنواعَ المقاتلةِ لم تَزَل واقعةً في الخيقةِ منذ بَرَأَها الله. وأصلُها إرادةُ انتقامِ بعضِ البَشر من بعضٍ، ويَتَعَصَّب لكلٍّ منهما أهلُ عَصبيتِه، فإذا تذامروا لذلك وتَواقفت الطائفتان، إحداهما تَطْلُب الانتقام، والأخرى تُدافع، كانت الحُروب، وهو أمرٌ طبيعيٌّ في البَشر لا تَخلو عنه أمّةٌ ولا جيل.

وسببُ هذا الانتقامِ في الأكثر: إما غيرةٌ ومنافسة، وإما عُدوان، وإما غضبٌ لله ولدينه، وإما غَضبٌ للمُلْكِ وسَعْيٌ في تمهيده. فالأولُ أكثر ما يَجري بين القبائلِ

المتجاورةِ والعشائرِ المتناظرة. والثاني ـ وهو العُدوان ـ أكثرُ ما يكون من الأُممِ الوَحشية الساكنين بالقَفْر كالعربِ والتُّرك والتركمان والأكرادِ وأشباههم، لأنهم جعلوا أرزاقَهم في رماحهم، ومعاشَهم فيما بأيدي غيرِهم... ولا بُغيةَ لهم فيما وراءَ ذلك من رُتبةٍ ولا مُلْك، وإنما هَمُّهُم ونُصْبُ أعينِهم غَلَبُ الناسِ على ما في أيديهم. والثالثُ هو المُسَمّى في الشريعة **بالجهاد** **والرابع** هو حروبُ الدولِ مع الخارجين عليهما والمانعين لطاعتِها. فهذه أربعةُ أصنافٍ من الحروب: الصنفانِ الأولان منها حروبُ بَغْيٍ وفتنة، والصنفان الأخيران حروبُ جهادٍ وَعَدْل.

وصفة الحروب الواقعة بينَ الخليقة منذ أولِ وجودهم على نوعين: **نوع** بالزَّحْف صفوفاً، ونوعٌ بالكرِّ والفَرِّ. أما الذي بالزَّحفِ فهو قتالُ العَجَم كُلِّهم على تَعاقُبِ أجيالِهم. وأما الذي بالكَرِّ والفَرِّ فهو قتالُ العربِ والبربرِ من أهلِ المغرب. وقتالُ الزحف أَوْثَقُ وأشدُّ من قتالِ الكرِّ والفَرّ، وذلك لأنَّ قتالَ الزحفِ تُرَتَّبُ فيه الصفوفُ وتُسَوّى كما تُسَوّى القِداحُ أو صفوفُ الصلاة ويَمشون بصفوفهم إلى العَدُو قُدُماً، فلذلك تكون أثبتَ عند المَصارع وأصدقَ في القتال وأرهبَ للعَدُوّ، لأنه كالحائطِ المُمتدِّ والقَصْرِ المَشيد لا يُطْمَع في إزالته، وفي التنزيل: ﴿إن الله يُحِبّ الذين يقاتِلون في سبيله صفّاً كأنهم بنيانٌ مرصوص﴾ (الصف/ 4)، أي يَشُدّ بعضهم بعضاً بالثبات. وفي الحديث الكريم: «المؤمنُ للمؤمن كالبنيانِ يَشُدّ بعضُه بعضاً» ومن هنا يَظهر لك حكمةُ إيجابِ الثباتِ وتحريمِ التولِّي في الزحف، فإن المقصودَ من الصفّ في القتال حِفْظُ النظام...

وأما قتالُ الكرِّ والفَرِّ فليس فيه من الشِّدَّةِ والأمنِ من الهزيمة ما في قتالِ الزَّحْف، إلاّ أنهم قد يَتَّخذون وراءَهم في القتال مَصافاً ثابتاً يلجأون إليه في الكرِّ والفَرّ، ويقوم لهم مقامَ قتالِ الزَّحْف.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:653-654

فنّ الحربِ

المُحاربةُ على قسمين: قسمٍ في البَرِّ وقسمٍ في البَحْر. فالجماعةُ التي تَجتمع للحربِ في البَرِّ منها مقاتلٌ ومنها غيرُ مقاتلٍ إلاّ أنها تَنْفع المقاتل كالأطباءِ والباعةِ والغِلْمان... ومَن يقاتلُ على نوعين: رُكبانٍ ورِجالة، والرُّكبانُ على نحوين: أصحابِ الخيل وأصحابِ الفِيَلَة، والرِّجالة منهم التامُّ السلاحِ ومنهم الناقصُ السلاح، ومنهم الحاسِر. وأصحابُ الخيلِ على ضربين: الأول أهل الحماسةِ والشجاعة والدُّرْبَة في القتالِ والمعرفة، ويوجد فيهم الشَّفقةُ على السلطانِ بأن يكون لهم حَظٌّ موفورٌ من نِعمتِه فهم يُحامون عنها، وتكون كلمتُهم على النُّصرةِ مجتمعةً ليس فيهم تحاسدٌ ولا بينهم خلافٌ يَدعوهم إلى التخاذل. فإذا اجتمع أصحابُ الخيلِ على الصِّفَةِ المُخْتارةِ أَنْزلهم منزلةَ الثِّقةِ بهم وأَكْثَرَ مفاوضتَهم ومشاورتَهم في الحرب، وتَكَتَّمَ صوابَ الرأي عن صاحبِه حتى لا يُداخله عُجْب...

إذا احتاج السلطانُ إلى مزاحفةِ العَدُوّ صَرَفَ العنايةَ إلى اختيارِ مكانٍ يَصلُح للقتالِ من أرضٍ مُستَوِيةٍ واسعةِ الرُّقعةِ يكون فهيا للحِيَلِ مجالٌ، ويَتَحَرّى أنْ يَعْلُوَ مَوضعُه موضِعَ العَدُوِّ عند المزاحفة إن تَيَسَّر له ذلك... ويَتَحَرّى أنْ يَحولَ بين العدوِّ وبين الماءِ ويمنعَهم ورُودَه...

الملك الحازم يُعِدُّ لنفسِه الطريقَ الذي يَحتاج إلى الأخذِ عليه إن اضْطُرَّ إلى التوليةِ والفرار... فالسلطانُ الحازمُ يوكِلُ بالموضعِ الذي يخافُه حَفَظةً تَحْفَظُه قبلَ اشتغاله بالحرب لِئلاَّ يَجِدَه مسدوداً عنه ومأخوذاً عليه وقتَ الحاجة إلى سُلوكه...

الملكُ الحازم يَفْحَصُ عن أخبارِ الممالك التي تُتاخِمُه حتَّى لا يذهبَ عنه من ذلك شيءٌ، ويَبعثُ العيونَ والجواسيس... ويَعلم الملكُ أنَّ لعَدُوّه في عَسْكره عيوناً راصدةً وجواسيسَ كامنةً... فيأمر بإعدادِ المراصد لهم، وإن ظَفر بواحدٍ منهم أظهر عقوبتَه لِيَكْسر ذلك من جواسيسهم ويَكُفَّهم عن طلبِ الأخبارِ من معادِنها...

السلطان إذا قَرُب من العدوّ يَعرض عليه الصُّلْحَ فإن في ذلك ما أسقط عنه البَغْي... ويَحْذَر من الكُمناء، ويُقَدّم أمامَ عَسْكره في مسيرتهم ووقت زَحْفهم جماعةً يكشفون ما يَجتازون به من الشِّعابِ والأوديةِ ليلاّ يَكْمُن فيها مَن يُوقِع بالعسكرِ في أوله أو وَسَطِه أو آخِره فيضطرب جميعُه... ويأمر بإعدادِ رجالٍ يُسَهِّلون الطُّرقَ... ويأمرُ باتِّخاذِ مَن يَحْرسُ العسكرَ من البَياتِ، فإنه لا يَرِدُ على العَسْكر شيءٌ أشدّ منه...

ومن عاداتِ أولي العزم من الملوك استعمالُ المكايد في حروبها... أي ملكٍ كانت ثغورُه بحريةً فهو محتاجٌ إلى عسكرِ البحر كاحتياجه إلى عسكر البر، فالسلطانُ الحازم يصرف إليه عنايتَه ويوفر له حظاً من اهتمامه...

ابن أبي حجة في (رعاية الرعية) مخطوطة الخزانة الحسنية

المُشَـــاوَرَة

معنى المشاورة

هي استنباطُ المَرْءِ رأيَ غَيْرِه فيما يَعْرِض له من الأمورِ المُشْكلاتِ، ويكونُ ذلك في الجِهة التي يَتردَّدُ المرءُ فيها بين فِعْلِها [وتَرْكِها].

فالرأيُ الواحِدُ كالسَّحِيلِ، والرأيان كالخَيْطَيْن، والثلاثةُ صِرَارٌ لا يُنْقَضُ.

لكنّ اعتبارَ مَن تَجوزُ مَشْوَرَتُه صَعْبٌ جداً، فإنه يُحتاج أن يكونَ صديقاً مُجَرِّباً، حازِماً، ناصِحاً، رابطَ الجأشِ، غيرَ مُعْجَبٍ بنفسه، ولا مُتَلَوّنٍ في رأيه، ولا كاذبٍ في مقاله، فمن كَذَب لسانُه كَذَبَ رأْيُه، ويَجبُ أن يكونَ فارغَ البالِ في وقتِ ما يُسْتَشار فيه، فقد أَحْسَن بَشّار في قوله:

وما كلُّ ذي لُبٍّ بمُؤتيك نُصْحَه ... وما كلُّ مُؤْتٍ نُصْحَه بلَبيبِ
ولكن إذا ما استجمعا عندِ واحدٍ ... فحقّ له من طاعةٍ بنَصيبِ

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص192-193

المشورةُ من السلطان

ويَنبغي للملكِ أن لا يُمْضِيَ الأمورَ المستَبْهَمَةَ بهاجسِ رأيه، ولا يُنَفِّذَ عزائمَه المُحتَملةَ ببداهةِ فِكْره تَحرُّزاً من إفشاءِ سِرِّه، وأَنَفَةً من الاستعانةِ بغيرِه، حَتّى يُشاوِرَ ذوي الأحلامِ والنُّهي، ويَسْتَطلعَ برأيِ ذوي الأمانةِ والتُّقَى مِمّن حَنَكَتْهُم التجاربُ فارتاضوا بها، وعَرفوا مواردَ الأمورِ وحقائقَ مصادِرها، فإنه ربّما كان استبدادُه برأيِه أَضرَّ عليه من إذاعةِ سِرِّه، وليس كلُّ الأمورِ أسراراً مكتومةً، ولا الأسرارُ المكتومةُ بمشاورةِ النّصحاءِ فاشية معلومة. قال النبيّ ـ عليه السلام ـ «ما سَعِدَ أحدٌ برأيه ولا شَقِيَ عَن مَشْوَرة».

ويَعْتَمِد على استشارةِ مَنْ كان صلاحُه مَوْصولاً بصلاحِه إذا كان عَرِياً من الهوى، فالهَوى مخدعةُ الألبابِ ومضلّةُ الصواب، والعداوةُ تَصُدّ عن النُّصْحِ والإنصاف، وتَبْعَث على الغِشّ والإجحاف، ولا يَصحُّ مع أحدِ هذين رأيٌ لمُشير ولا يَخْلُص فيهما. . .

وإذا ظفر بالرأي مِمّن لا يَراه للمَشْورةِ أهلاً أخفاه حتى لا يتخطّى عليه غيرُ أهلِه، ولم يَسْتَنْكِف من العملِ به. .

وليس عليه إذا عَمِل بالرأي أن يَعْزيه إلى قائله ويَنْسبه إلى صاحبه. .

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 99-102

أهلُ المَشورة

إنَّ من الحَزْم لكلِّ ذي لُبٍّ ألاّ يُبْرِم أمراً، ولا يُمْضيَ عزماً إلاّ بمَشورَةِ ذي الرأيِ الناصح، ومطالعةِ ذي العَقْل الراجِح، فإنّ الله تعالى أمرَ بالمَشُورة نَبِيَّه ـ ﷺ ـ

مع ما تَكَفّلَ به من إرشاده، ووعَد به من تأييدِه، فقال تعالى: ﴿وشاوِرْهُم في الأمر﴾ (آل عمران/ 159) قال قَتادة: أمرَه بمُشاورتهم تألُّفاً لهم، وتَطْييباً لأنفسِهم، وقال الضحّاك: أَمَرَه بمشاوَرتِهم لما عَلِمَ فيها من الفَضْل، وقال الحَسَن البَصريّ رحمه الله تعالى: أَمَرَهُ بمُشاوَرَتهم لِيَسْتنَّ به المُسلمون، ويَتْبَعَه فيها المؤمنون وإن كان عن مَشْوَرَتِهم غَنِياً.

فإذا عَزَم على المشاورة ارتاد لها مِنْ أهلِها من قد استكملت فيه خمسُ خِصال: عقلٌ كامل مع تَجْرِبة سالفة. . . أن يكونَ ذا دينٍ وتُقى. . وأن يكون ناصحاً ودوداً، فإن النُّصْحَ والمودَّةَ يُصَدِّقان الفكرةَ، ويُمَحّضان الرأي. . : أن يكون سليمَ الفكرِ من همٍّ قاطعٍ، وغَمّ شاغل، فإنّ من عارضت فِكرَه شوائبُ الهموم لا يَسْلَم له رأي، ولا يَستقيم له خاطرٌ. . : ألاّ يَكون له في الأمرِ المُستشار فيه غرضٌ يُتابعه، ولا هَوى يُساعِده فَإنَ الأغراضَ جاذبةٌ، والهوى صادٌّ، والرأيُ إذا عارَضه الهوى وجاذَبَتْه الأغراضُ فَسد.

الـولايــــاتُ

أنواعُ الولايات

وإذا تَمَهّد ما وَصفناه من أحكامِ الإمامة وعُموم نَظَرها في مصالح المِلّة وتَدْبير الأمّة، فإذا استقرَّ عَقْدها للإمام انقسم ما صَدَر عنه من ولاياتِ خُلفائه أربعةَ أقسام:

فالقسم الأول: من تكون ولايتُه عامّةً في الأعمالِ العامّة، وهم الوُزراء، لأنهم يُستنابون في جميع الأمور من غير تخصيص.

والقسم الثاني: من تكون ولايتُه عامّةً في أعمالٍ خاصّةٍ وهم أمراءُ الأقاليمِ والبُلدان، لأنَّ النظرَ فيما خُصُّوا به من الأعمالِ عامٌّ في جميعِ الأمور.

والقسمُ الثالث: من تكون ولايتُه خاصّةً في الأعمالِ العامة، وهم كقاضي

القُضاة، ونقيبِ الجيوش وحامي الثّغور، ومستوفي الخَراج، وجابي الصَّدقات، لأن كلَّ واحدٍ منهم مقصورٌ على نظرٍ خاصٍّ في جميع الأعمال.

والقسمُ الرابع: من تكون ولايتُه خاصّةً في الأعمالِ الخاصَّة وهم كقاضي بلدٍ أو إقليم، أو مُسْتَوْفي خَراجِه، أو جابي صَدَقاتِه، أو حامي ثَغْرِه، أو نقيبِ جُندِه، لأنّ كلَّ واحدٍ منهم خاصُّ النظرِ مخصوصُ العمل. ولكلِّ واحدٍ من هؤلاء الوُلاةِ شروطٌ تنعقد بها ولايتُه ويَصِحُّ معها نعظَرُه.

الماوردي في (الأحكام السلطانية) ص 29

الولاية للأصلح

يجب على وليّ الأمرِ أَن يُولّي على كلِّ عَملٍ من أعمالِ المسلمين أصلحَ من يَجِدُه لذلك العَمَل، قال النبيّ ـ ﷺ ـ: «مَن وَلي من أمرِ المُسلمين شيئاً فَوَلّى رجلاً وهو يَجِد من هو أَصْلح للمسلمينِ منه، فقد خان الله ورسولَه»، وفي رواية: «من ولَّى رجلاً عَمَلاً على عِصابةٍ وهو يَجِد في تلك العِصابةِ من هو أرضى منه فقد خانَ اللهَ وخان رسولَه وخان المؤمنين» رواه الحاكم في صحيحه؛ ورَوى بعضهم أنه من قولِ عُمَر لابنِ عُمر، رُوِيَ ذلك عنه، وقال عُمَر بن الخطّاب ـ رضي الله عنه ـ «من وَلِيَ من أمرِ المسلمين شيئاً فَوَلّى رَجلاً لمودَّةٍ أو قرابةٍ بيْنهما فقد خانَ اللهَ ورسولَه والمُسلمين» وهذا واجبٌ عليه البحثُ عن المستحِقّين للولاياتِ من نُوابِه على الأمصار من الأمراءِ الذين هم نُوابُ ذي السلطان والقضاءِ ومن أمراءِ الأجناد ومُقَدَّمي العساكرِ الصغار والكبار وولاةِ الأموال من الوُزراء والكتّاب والشادين والسُّعاة على الخَراجِ والصّدقاتِ وغيرِ ذلك من الأموالِ التي للمسلمين.

وعلى كلِّ واحدٍ من هؤلاء أن يَستنيبَ ويَسْتَعْمِلَ أصلحَ من يَجده، وينتهي ذلك إلى أئمةِ الصَّلاةِ والمُؤَذّنين والمُقْرِئين والمُعلّمين وأمراءِ الحَجّ والبريد والعُيون الذين هم خُزّانُ الأموالِ وحُرّاسُ الحصونِ والحدّادين الذين هم البوابون على

الحُصونِ والمَدائن، ونُقباءِ العساكر. . . وعُرفاءِ القبائلِ والأسواقِ، ورؤساءِ القُرى الذين هم الدَّهَاقِين.

فيجب على من وَلِيَ شيئاً من أمرِ المسلمين من هؤلاء وغيرِهم أن يَستَعْمِل فيما تحت يَدِه في كلِّ موضعٍ أصلحَ من يَقْدِر عليها، ولا يُقَدّم الرجلَ لكونه طلبَ الولايةَ أَوْ سَبَق في الطلبِ، بل ذلك سَبَبُ المنع، فإن في الصحيحين عن النبيّ ـ ﷺ ـ أن قوماً دخلوا عليه فسألوه ولايةً فقال: «إنّا لا نُوَلّي أمرنا هذا من طَلَبَه»، وقال لعبد الرحمن بن سَمُرَة: «يا عبدَ الرحمن لا تَسْأَلْ الإمارةَ، فإنّك إن أُعْطِيتَها من غيرِ مَسْأَلةٍ أُعِنْتَ عليها، وإن أُعْطيتَها عن مسألةٍ وُكّلْتَ إليها» أخرجاه في الصحيحين.

فإن عَدَلَ عن الأحقِّ الأصلَح إلى غيرِه لأجلِ قَرابةٍ بَيْنهما أو ولاءِ عتاقةٍ أو صداقةٍ أو مُوافقةٍ في بلدٍ أو مَذْهبٍ أو طريقةٍ أو جِنسٍ كالعربية والفارسية والتّركية والرومية، أو لرَشوةٍ يأخذُها منه من مالٍ أو منفعةٍ أو غيرِ ذلك من الأَسْباب، أو لِضِغْنٍ في قَلْبه على الأحَقّ، أو عَداوةٍ بينهما، فقد خان اللهَ ورسولَه والمُؤمنين».

ابن تيمية في (السياسة الشرعية)

معرفةُ الأصلحِ

وأهمُّ ما في هذا البابِ مَعْرفَةُ الأصلحِ، وذلك إنما يَتمّ بمعرفةِ مقصودِ الولايةِ ومعرفةِ طريقِ المَقصود، فإذا عُرِفَت المقاصدُ والوسائلُ تَمَّ الأمر، فلهذا لَمّا غَلَب على أكثرِ الملوكِ قَصْدُ الدنيا دونَ الدين قَدّموا في ولايتِهم مَنْ يُعينهم على تلك المقاصد، وكانَ من يَطْلُب رئاسةَ نفسه يؤثر تقديمَ من يُقيم رئاستَه.

ولما بَعثَ النبيُّ ـ ﷺ ـ مُعاذاً إلى اليمن قال: «يا معاذ، إن أهمّ أمرك عندي الصلاة»، وكذلك كان عُمَر بنُ الخطّاب ـ رضي الله عنه ـ يَكْتُب إلى عُمّاله: «إن أهمَّ أمورِكم عندي الصلاة، فمن حافَظ عليها وحَفِظَها حَفِظَ دينه، ومن ضَيَّعها كان لما سواها مِنْ عَمَلِه أشدَّ إضاعة»، وذلك لأنَّ النبيَّ ـ ﷺ ـ قال: «الصلاةُ عمادُ

الدين» فإذا أقام المُتَولّي عمادَ الدين فالصلاةُ تنهى عن الفحشاءِ والمُنْكَرِ، وهي التي تُعين الناس على ما سواها من الطاعات».

فلمّا تَغَيَّرت الرعيةُ من وَجْهٍ، والرُّعاةُ من وجهٍ تناقضت الأمور، فإذا اجتَهد الراعي في إصلاحِ دينِهم ودُنياهم بحَسَبِ الإمكانِ كان من أفضلِ أهلِ زَمانه، وكان من أفضلِ المُجاهدين في سبيلِ الله، فقد رُوِيَ: «يومٌ من إمام عادلٍ أفضلُ من عبادةِ ستّين سَنَة» وفي مُسْنَد الإمامِ أحمد، عن النبيّ ـ ﷺ ـ أنه قال: «أَحبُّ الخَلْقِ إلى الله إمامٌ عادِلٌ وأَبْغَضُهم إلَيه إمامٌ جائر».

فالمقصودُ أن يكون الدينُ كلُّه لله، وأن تكونَ كلمةُ الله هي العليا، وكلمةُ الله اسمٌ جامعٌ لكلماتِهِ التي تَضَمَّنها كتابُه، وهكذا قال ـ تعالى ـ ﴿لَقد أَرْسَلْنا رُسُلَنا بالبَيِّناتِ وأَنْزلنا مَعهم الكتابَ والميزانَ لِيَقومَ الناسُ بالقِسْطِ﴾. (الحديد/ 25).

ابن تيمية في (السياسة الشرعية)

حاجة الحاكم إلى استطلاع أحوال النفس

والحاكم إذا لم يكن فقيهَ النَّفس في الأَماراتِ ودلائلِ الحالِ ومعرفةِ شواهده، وفي القرائنِ الحاليةِ والمقالية كفقهِه في جزئياتِ وكلّياتِ الأحكام، أضاعَ حقوقاً كثيرةً على أصحابِها، وحَكَمَ بما يَعْلَمُ الناسُ بطلانَه ولا يَشُكُّون فيه، اعتماداً منه على نوعٍ ظاهرٍ لم يَلْتَفِت إلى باطنِه وقرائنِ أَحْوَالِه.

فههنا نوعان من الفقهِ لا بُدَّ للحاكم منهما: فقه في أحكامِ الحوادث الكلّية، وفقه في نفسِ الواقع وأحوالِ الناسِ يُمَيِّز به بين الصادق والكاذب، والمُحِقّ والمُبْطِل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقعَ حكمَه من الواجِب، ولا يَجْعل الواجبَ مخالفاً للواقِع.

ومن له ذَوقٌ في الشريعة واطِّلاعٌ على كمالاتِها وتَضَمُّنِها لغايةِ مصالحِ العباد في المَعاشِ والمَعاد، ومَجيئُها بغايةِ العدلِ الذي يَفصل بين الخلائق، وأنه لا عدلَ

فوقَ عَدلها، ولا مصلحةَ فوق ما تَضمَّنَتْه من المصالح - تَبَيّن له أن السياسةَ العادلةَ جزءٌ من أجزائها وفرعٌ من فروعها، وأنَّ من له معرفةً بمقاصدِها ووضْعِها وحَسْن فهمه فيها لم يَحْتَج معه إلى سِياسةٍ غَيْرِها البَتّة. فإن السياسةَ نوعان: سياسةٌ ظالمة، فالشريعةُ تُحَرِّمها، وسياسةٌ عادلة تُخْرِج الحقَّ من الظالمِ الفاجرِ فهي من الشريعةِ، عِلْمُها من علمِها، وجهلُها من جهلها.

ابن قيم الجوزية في (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) ص 5

— 5 —

في الأخلاق والقيم وآدابِ السلوك والمعاملات

إنّ الأخلاقَ الحاصلة من الحضارةِ هي عين الفساد.

ابن خلدون (المقدمة)

الأخـــلاقُ

حقيقةُ الخُلُق واختلافُ الرأي في ذلك

الخُلُق حالٌ للنفسِ داعيةٌ لها إلى أفعالِها من غيرِ فكرٍ ولا رَوية، وهذه الحالُ تَنقسم قسمين: منها ما يكون طبيعياً ومن أَصلِ المزاجِ كالإنسانِ الذي يُحَرِّكه أَدنى شيءٍ نحوَ الغَضب ويَهيجُ من أقلِّ سَبَب، وكالإنسان الذي يَجْبُن من أيسرِ شيءٍ كالذي يَفْزَع من أدنى صوتٍ يَطْرُقُ سمعَه أو يرتاعُ من خبرٍ يَسمعه، وكالذي يَضحك ضَحِكاً مُفرِطاً من أدنى شيءٍ يُعجبُه، وكالذي يَغتمّ ويَحْزَن من أيسرِ شيءٍ يَناله، ومنها ما يكون مستفاداً بالعادةِ والتدرُّب، وربما كان مبدؤُه بالرَّويةِ والفكرِ ثم يَستمرُّ عليه أولاً فأولاً حتى يصير مَلَكَةً وخُلُقاً.

ولهذا اخْتَلَف القُدماء في الخُلُقِ، فقال بعضُهم: الخُلُق خاصٌّ بالنفسِ غيرِ الناطقة، وقال بعضُهم: قد يكون للنفسِ الناطقةِ فيه حظٌّ. ثم اختَلف الناسُ أيضاً اختلافاً ثانياً فقال بعضُهم: من كان له خُلُقٌ طَبيعيٌّ لم يَنتقِل عنه، وقال آخرون: ليس شيءٌ من الأَخلاق طبيعياً للإنسان، ولا هو غَيرُ طبيعيٍّ له، وذلك أنا مطبوعون على قَبوله، وإنما يَنتقلُ بالتأديبِ إما سريعاً وإما بطيئاً. وهذا الرأيُ الأخيرُ هو الذي نَختاره، ولأنا نُشاهدِه عِياناً، ولأنَّ الرأيَ الأول يُؤدي إلى إبطالِ قوةِ التمييزِ والعَقْل، وإلى رفضِ السياساتِ كلِّها وتَركِ الناسِ هَمجاً مُهمَلين، وإلى تركِ الأحداثِ والصبيانِ على ما يَتّفق أن يكونوا عليه بغيرِ سياسةٍ ولا تعليم. وهذا ظاهرُ الشناعة جداً.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 31-32

الخُلُق هيأةٌ وفعل

وأما الخُلُق، ففي الأصل كالخَلْق، كقولهم الشَّرْبُ والشُّرب، والصَّرم والصُّرم، لكنَّ الخُلُقَ يُقال في القوى المُدْرَكَةِ بالبصيرة، والخَلْق في الهيئاتِ والأشكالِ والصورةِ المُدْرَكَة بالبَصر، وجُعِل الخُلُق تارةً اسماً للقوة الغريزية. . . وتارةً يُجْعل اسماً للحالةِ المُكتسَبة التي يَصير بها الإنسانُ خليقاً أَنْ يفعلَ شيئاً دون شيء، كمن هو خليقٌ بالغَضب لحِدَّة مزاجه، ولهذا خُصَّ كلُّ حيوان بخُلُقٍ في أصل خِلْقَتِه، كالشجاعةِ للأسد والجُبنِ للأرنب والمَكْرِ للثعلب.

ويُجْعل الخُلُق تارةً من الخَلاقة، وهي الملاسة، فكأنه اسمٌ لما مُرِّنَ عليه الإنسانُ من قُواه بالعادةِ؛ وقد رُوِيَ: «أفضلُ الأفعالِ الخُلُقُ الحَسَن»، فجُعِل الخُلُقُ مَرةً للهيأةِ الموجودةِ في النفس التي يَصدُر عنها الفعلُ بلا فكرٍ، وجُعِل مرةً اسماً للفِعْل الصادِر عنه باسمه، وعلى ذلك اسمُ أنواعها نحو: العفّة، والعدالة، والشجاعة، فإن ذلك يُقال للهيأةِ وللفعل جميعاً، وربما سُمّي الهيأةُ باسمٍ والفعلُ الصادرُ عنها باسمٍ كالسخاءِ والجود، فإن السخاءَ اسمٌ للهيأةِ التي عليها الإنسان، والجود اسمٌ للفعل الصادِر عَنْها، وإن كان قد يُسَمّى كلُّ واحِدٍ باسمِ الآخر.

اختلَف الناس في الخُلُق فقال بعضهم: هو من جنسِ الخِلْقَةِ ولا يستطيع أحدٌ تغييرَ ما جُبِل عليه، إنْ خيراً وإن شراً. . .، وقال بعضُهم: يُمكن تغييرُ ذلك، واستَدلَّ بما رُوِي: «حَسِّنوا أخلاقَكم» فلو لم يَكُن لَما أُمِرَ به. . . ولأنَّ اللهَ ـ تعالى ـ خلقَ الأشياء على ضربين: أحدِهما بالفعلِ ولم يَجعل للعبد فيه عَملاً كالسماءِ والأَرضِ والهيأةِ والشّكل، والثاني خَلَقَهُ خِلْقَةً ما وجَعَل فيه قوةً تُرَشِّح الإنسان لإكماله وتغييرِ حالِه وإن لم تُرَشِّحْه لتغييرِ ذاتِه، كالنّوى الذي جَعَلَ فيه قوةَ النخل، وسَهّلَ للإنسانِ سبيلاً إلى أن يجعلَه ـ بعون الله تعالى ـ نَخْلاً، وأن يُفسِده إفساداً. . . والخُلُق من الإنسان يَجري هذا المجرى في أنه لا سبيلَ للإنسانِ إلى تغييرِ القوة إلى أن تصير سَجِيةً، وجعل له سبيلاً إلى إسلاسها.

لكنَّ الناسَ في غرائزهم مختَلِفون، فبعضهم جُبِلوا جِبلّةً سريعةَ القَبول،

وبعضُهم جُبلوا جِبلّةَ بطيئةَ القَبول، وبعضُهم في الوسط، وكلٌّ لا يَنفكّ من أثرِ قَبولٍ وإنْ قَلّ.

الراغب الأَصفهاني في (الذريعة) ص 51-49

أخلاق الذات وأفعال الإرادة

الأَخلاقُ غرائزُ كامنةٌ تَظهر بالاختيار، وتُقْهَر بالاضطرار، وللنفس أخلاقٌ تَحْدُث عنها بالطبع، ولها أفعالٌ تَصْدُر عنها بالإرادة، فهما ضربان لا تَنفكّ النفسُ منهما: **أخلاقُ الذات، وأفعال الإرادة**.

فأما **أخلاقُ الذات** فهي من نفائِج الفطرة، وسُمِّيت أخلاقاً لأنها تصير كالخِلْقَة.

والإنسانُ مطبوعٌ على أخلاقٍ قلَّما حُمِدَ جميعُها أو ذُمَّ سائِرُها، وإنما الغالبُ أن بعضَها محمودٌ وبعضَها مذمومٌ لاختلافِ ما امتزج من غرائزه، ومُضادَّةِ ما تنافر من نَحائزه، فتَعَذَّر لهذا التعليلِ أن يَستكمِل فضائلَ الأخلاف طبعاً وغريزةً، ولَزِم لأجله أن تتخلَّلَها رذائلُ الأخلاقِ طبعاً وغريزةً، فصارت الأخلاقُ غيرَ مُنفكَّةٍ في جِبِلّةِ الطبعِ وغريزةِ الفِطْرة، من فضائلَ محمودةٍ، ورذائلَ مذمومةٍ. . .

وإذا استَقَرَّت الأخلاقُ على هذه القاعدةِ، فالفاضلُ من غَلَبَتْ فضائلُه رذائلَه، فَقَدَرَ بوُفورِ الفضائلِ على قَهرِ الرذائل، فَسَلِم من شَيْنِ النقص، وسَعِدَ بفضيلةِ التخصيص.

واختُلِف في الأخلاقِ، هل هي عائدةٌ إلى الفضائلِ والرذائل أو إلى النفسِ التي تَصدر عنها الفضائلُ والرذائلُ لظهورِ الأخلاق بهما؟

وذَهب بعضُهم إلى أنها عائدةٌ إلى الذاتِ التي حدوثُ النفسِ عنها.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 5-7

الأخلاق مكتَسَبة

إن الأخلاقَ كلَّها، الجميلَ منها والقبيحَ - هي مكتسبةٌ، ويُمكن الإنسانَ، متى لم يَكُن له خُلُقٌ حاصلٌ، أن يُحَصِّل لنفسه خُلُقاً، ومتى صادفَ أيضاً نفسَه في شيءٍ ما على خُلُقٍ، إما جميل أو قبيح، أن يَنتقل بإرادته إلى ضدّ ذلك الخُلُق، والذي به يَكْسِب الإنسانُ الخُلقَ أو يَنْقلُ نفسَه عن خُلُقٍ صادفها عليه هو **الاعتياد**، **وأعني بالاعتياد تكريرَ فعلِ الشيءِ الواحدِ مراراً كثيرةً، زماناً طويلاً في أوقات متقاربة**.

الفارابي في (التنبيهِ على سبيل السعادة) ص 55-56

الأخلاق ليست طبيعية

وأما قولك: هل الجودُ والبُخلُ طبيعيان أم مكسوبان؟ فإن الأخلاقَ بأجْمعِها ليست طبيعيةً، ولو كانت كذلك لما عالجناها، ولا أُمِرنا بإصلاحها، ولا طَمعنا في نَقلها وإزالتِها إذا كانت قبيحة، ولكانت بمنزلةِ الحرارةِ والإضاءةِ في النار، وبمنزلةِ الثّقلِ والارجِحْنانِ في الأرض، فإن أحداً لا يروم هذه الطبائعَ ولا إزالتَها ونَقلَها، ولكنا نقول إنها - وإن لم تكن طبيعيةً - فإنها بسوءِ العادة أو بحُسنِها تصير قريبةً من الطبيعة في صعوبةِ العِلاج وإزالةِ الصورةِ من النفس.

ولسنا نُسمّيها خُلقاً إلاّ بعد أن تصير هيأةً للنفس يَصْدُر أبداً عنها فعلٌ واحدٌ بلا روية، فأما قَبلَ ذلك فلا تُسَمّى خُلُقاً، ولا يقال: فلانٌ بخيلٌ ولا جَوادٌ إلاّ إذا كان ذلك دَأْبَهُ، فأما الطفلُ والناشيءُ فقد يكون مُستعِدّاً بمزاجٍ خاصٍّ له نحوَ قَبولِ خُلُقٍ بعينه لكنه يُؤَدَّبُ ويُعَوَّدُ الأفعالَ الجميلةَ لتصيرَ صورةً لنفسه وهيأةً لها يَصدر عنها - أبداً - ذلك الفعلُ المحمود، كما يكون مستعِدّاً لقَبولِ مرضٍ بعينه فيُعالَج بالأغذية والأَدوية إلى أن يُنْقَل من ذلك الاستعداد إلى ضِدِّه بتبديلِ المزاج إلى أن يَصِحَّ ولا يَقْبل ذلك المَرَض.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 119-120

اختلافُ الأخلاق ومزاجُ البَدن

الإنسانُ في جِبِلَّتِهِ مركَّبُ البدنِ من أمشاجٍ متضادَّةٍ لا تَجتمع إلا بقهرٍ قاهر، والنفسُ في أكثرِ أحْوالها تابعةٌ لمزاجِ البَدن فتتلوّن لذلك وتَختلِف أخلاقُها.

البيروني في (كتاب الجماهر) ص 6-7

الخُلُقُ والخَلْقُ

الخُلُق والخَلْقُ عبارتان مستَعمَلتان معاً، يقال: فلانٌ حَسَنُ الخُلُقِ والخَلْقِ، أي حَسَنُ الباطنِ والظاهر، فيراد **بالخَلْق** الصورةُ الظاهرةُ، ويُراد **بالخُلُقِ** الصورةُ الباطنة، وذلك لأنَّ الإنسانَ مُركَّب من جَسدٍ مُدْرَكٍ بالبَصر، ومن روحٍ ونفسٍ مُدْرَكٍ بالبصيرة، ولكلِّ واحدٍ منهما هيأةٌ وصورةٌ ما، قبيحةٌ أو جميلة.

فالنفسُ المُدرَكةُ بالبصيرة أعظَمُ قَدْراً من الجسد المُدْرَك بالبصر...

فالخُلُق عبارةٌ عن هيأةٍ في النفس راسخةٍ، عنها تَصدر الأفعالُ بسهولة ويُسْرٍ من غيرِ حاجةٍ إلى فكْر ورَوِية، فإن كانت الهيأةُ بحيث تَصدر عنها الأفعالُ الجميلةُ المحمودةُ ـ عقلاً وشرعاً ـ سُميّت تلك الهيأةُ **خُلُقاً** حسَناً، وإن كان الصادرَ عنها الأفعالُ القبيحةُ سُمِّيت الهيأةُ ـ التي هي المصدر ـ **خُلُقاً** سَيئاً.

وإنما قلنا إنها هيأةٌ راسخةٌ لأنَّ من يَصْدر منه بذلُ المالِ على الندور لحاجةٍ عارضةٍ لا يُقال خُلُقُه السخاء ما لم يَثْبت ذلك في نفسه ثبوتَ رسوخٍ، وإنما اشترطنا أن تَصدر منه الأفعالُ بسهولةٍ من غير رَوِيّةٍ لأنَّ مَن تَكَلَّف بَذْلَ المالِ أو السكوتَ عند الغضبِ بجَهدٍ ورَوِيةٍ لا يُقال خُلُقُه السخاءُ والحِلْم.

الغزالي في (الإحياء) 39:3

الخُلُقُ فضيلة ورذيلة

الخُلُق (في اللغة): العادةُ والطبيعةُ والدينُ والمروءة؛ والجمع: **الأخلاق**.

(وفي عُرف العلماء): مَلَكَةٌ تَصدر بها عن النفسِ الأفعالُ بسهولةٍ من غيرِ تَقدُّمِ فِكْرٍ ورَوِيةٍ وتكلُّف، فغيرُ الراسخِ من صفاتِ النفس ـ كغضَب الحليم ـ لا يكون خُلُقاً، وكذا الراسخُ الذي يكون مبدأً للأفعالِ النفسية بعُسْرٍ وتأمُّل، كالبخيل إذا حاول الكَرَمَ، والكريمِ إذا قَصَدَ بإعطائه الشهرةَ، وكذا ما تكون نسبتُه إلى الفعلِ والتَّركِ على السواءِ كالقُدرة . . .

ثم الخُلُقُ ينقسم إلى فضيلةٍ هي مبدأٌ لما هو كمال، ورذيلةٍ هي مبدأٌ لما هو نُقصان، وغيرِهما، وهو ما يكون مبدأً لما ليس شيئاً منهما.

التهانوي في (الكشاف) 227-228

الخُلُق والتخلُّق والفرقُ بينهما

إن التخلُّقَ معه استثقالٌ واكتسابٌ، ويَحتاج إلى بعثٍ وتنشيطٍ من خارج، والخُلُق معه استخفافٌ وارتياحٌ ولا يَحتاج إلى بعثٍ من خارج.

والتخَلُّقُ والتشبُّهُ بالأفاضل ضربان: ضربٌ محمود، وذلك ما كان على سبيلِ الارتياضِ والتدريب، ويَتحَرّاه صاحبُه سرّاً وجهراً على الوجهِ الذي ينبغي، وبالمقدارِ الذي يَنبغي، وضربٌ مذمومٌ، وذلك ما كان على سبيل المُراءاةِ ولا يَتحرّى صاحبُه إلاّ حيث يَقصِدُ أن يُذكَر به، ويُسمّى ذلك رياءً وتصنُّعاً وتَشَيُّعاً، ولن يَنفكّ صاحبُه من اضطرابٍ يَدلُّ على تَشَيُّعه.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 56

السَّجيةُ

اسمٌ لما سُجِي عليه الإنسانُ، من قولهم: عَيْنٌ ساجية، أي فاترةٌ خِلْقَةً.

وأكثر ما يُستعمَل لفظُ الطّبع والشيمة والسجية فيما لا يُمكن تغييره.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 49

السجايا والشِّيَم

أما السجايا فقد اختُلِف في الفَرق بينها وبين الأخلاقِ على وجهين: **أحدهما**: أن السجايا ما لم يُظْهِرِ الطبائعَ، والأخلاقَ ما أَظْهرَتها، فكانت قبلَ ظهورها **سجايا**، وصارت بَعد ظهورها أخلاقاً، **والوجه الثاني**: أن السجايا ما لم يَتغيَّر لطبعٍ ولا تطبُّع، والأخلاقَ ما يجوز أن يَتغير بطبعٍ وتطبُّع.

وزعم بعضُ علماءِ الطبِّ أن السجايا والأخلاقَ تابعةٌ لمزاجِ البدن في أحوالِ الطباعِ بالزيادةِ والنقصان، تَزيد بزيادتها وتَنْقص بنقصانها، فزعموا أن الغضبَ يُسرِع بكثرةِ المِرَّةِ الصفراء ويَضعُف بقِلّتها، وتَكْثرُ الحرارةُ والقِحَةُ والشجاعة مع وُفور الدم، وتَقِلُّ لقلَّتِه، ويَكثر الخُبْثُ والدهاءُ والمكرُ لغلبةِ المِرَّة، ويَقِلُّ إن قَلَّتْ، ويَكثر الحِلْمُ والأناةُ لغلبةِ البَلْغَم، ويَقِلُّ إن قَلّ. فإذا اعتدَلت فيه هذه الأمزجةُ اعتَدلت أخلاقُه، فكانت فضائلَ، وإن تجاوزت الاعتدالَ إلى زيادةٍ أو نقصانٍ خَرجت عن الفضائلِ إلى الرذائلِ في الزيادة والنقصان.

والذي عليه المتَديّنون أنَّ الله ـ تعالى ـ ركَّبها في النفوس وطَبَعها في الفِطَرِ بَحَسب إرادته على ما قَدَّره من أحوالِ عباده، وجعل اختلافَ الأخلاقِ كاختلافِ الخِلَقِ والصُّورِ التي لها عِلّةٌ غيرُ إرادية.

وأما **الشِّيمُ** فكالسجايا في قول الأكثرين، وكالأخلاقِ في قول الأقلّين.

والفرقُ بينَ الغرائز والنّحائز، أن **الغرائزَ** ما امتزجَ بالطّبع، **والنحائز** ما ظَهر بالقوة.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 32-33

الشيمة

اسمٌ للحالةِ التي عليها الغريزةُ، اعتباراً بالشامَةِ التي في أصلِ الخِلْقَة.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 49

الطّبع

أصله من طَبَع السيفَ، وهو اتِّخاذُ الصورةِ المَخصوصة في الحديد، وكذلك الطبيعةُ والضّريبة اعتباراً بضَربِ الدراهم، والنَّحيتَةُ اعتباراً بالنَّحْت، والنّجرُ اعتباراً بنَجْرِ الخَشب، والغريزة اعتباراً بما غُرِزَ عليه، كلّ ذلك اسمٌ للقوةِ التي لا سبيل إلى تغييرها.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 49

الطبع والتطبّع في الأخلاق

واختُلف في أفضلهما ذاتاً، فَفضَّلَ بعضُ الحكماءِ أخلاقَ الطَّبع الغريزي على أخلاقِ التطبُّعِ المُكتسَبِ، لقوة الغريزيِّ وضعفِ المُكتَسَب.

وفَضّلَ آخرون أخلاقَ التطبُّعِ المكتسَبِ على أخلاقِ الطبع الغريزي، لأنها قاهرةٌ لأضدادها بالانتقالِ إلى ما ضادَّها.

وقال آخرون: كلُّ واحدٍ منهما محتاجٌ إلى الآخَرَ، لأن الأخلاقَ لا تنفكُّ منهما بمنزلةِ الروحِ والجَسد، وكما لا يُطَهِّرُ الروحَ إلاّ الجسد، ولا يَنْهَض الجسدُ إلاّ بحركةِ الروح، كذلك الغريزةُ والاكتسابُ متقابلان في الفعلِ ومتشاركان في الفضائل، فتساويا في الطَّبْعِ والغَريزة...

وفرّق بعضُ أهلِ اللغة بينهما في الاسم، فقال: الطبعُ هو الخَتْمُ، والتطبُّع هو الخُلُق.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 10-11

الأخلاقُ الحاصلةُ من الحضارة والترف

... إن غايةَ العُمرانِ هي الحضارةُ والتَّرفُ، وأنه إذا بلغ غايتَهُ انقلب إلى الفسادِ وأخذَ في الهَرَم كالأعمارِ الطبيعية للحيوانات.

بل نقولُ إن الأخلاقَ الحاصلةَ من الحضارةِ والترفِ هي عينُ الفساد، لأنَّ الإنسانَ إنما هو إنسانٌ باقتداره على جَلْبِ منافِعه ودَفْعِ مَضارِّه واستقامةِ خُلُقِه للسعْي في ذلك. والحَضريُّ لا يَقْدِر على مباشرته حاجاتِه، إما عجزاً لِما حَصَلَ له من الدَّعَةِ، أو ترفُّعاً لِما حَصَلَ له من المَرْبَى في النّعيمِ والتّرف، وكِلا الأمرين ذميمٌ، وكذلك لا يَقْدِر على دفع المضارِّ بما فَقَد من خُلُقِ البأس بالتَّرفِ والمَرْبَى في قَهْرِ التأدُّب والتعليم، فهو لذلك عِيالٌ على الحامية التي تُدافِع عنه. ثم هو فاسدٌ أيضاً في دينه غالباً بما أَفْسَدت منه العوائدُ وطاعتُها وما تَلَوَّثَت به النفس في مَلَكاتِها كما قررناه، إلاّ في الأقَلِّ النادر. وإذا فَسَد الإنسانُ في قُدرتِه ثم في أَخلاقِه ودينِه فقد فَسدت إنسانيتُه وصار مِسْخاً على الحقيقةِ. وبهذا الاعتبارِ كان الذين يَتقرَّبون في جندِ السلطان إلى البداوة والخشونةِ آنفَ من الذين يَربون على الحضارةِ وخُلُقها، وهذا موجودٌ في كلّ دولة.

ابن خلدون في (المقدمة) 880:3

قَبول الأخلاق للتغيير بطريق الرياضة

إن بعضَ من غَلَبَت البطالةُ عليه استَثْقَلَ المُجاهدةَ والرياضةَ والاشتغالَ بتزكيةِ النفسِ وتهذيبِ الأخلاق... فزعم أن الأخلاقَ لا يُتَصوَّرُ تغييرُها، فإن الطباعَ لا تتغير، واستدلَّ فيه بأمرين: **أحدِهما** أن الخُلُقَ هو صورةُ الباطنِ كما أن الخَلْقَ هو صورةُ الظاهر، فالخِلْقَةُ الظاهرةُ لا يُقْدَر على تغييرِها... فكذلك القُبْحُ الباطنُ يَجري هذا المَجرى. **والثاني** أنهم قالوا: حُسْنُ الخُلُقِ يَقْمع الشهوةَ والغضبَ، وقد جَرّبنا ذلك بطولِ المجاهدةِ وعَرفنا أن ذلك من مُقتضى المِزاج والطَّبع، فإنه قط لا يَنقطع عن الآدميّ، فاشتغاله به تَضييعُ زمانٍ بغيرِ فائدة...

فنقول: لو كانت الأخلاقُ لا تَقبلُ التغييرَ لَبَطلت الوصايا والمواعظُ والتأديبات، ولما قال رسول الله ـ ﷺ: «حَسِّنوا أَخلاقهم». وكيف يُنْكَر هذا في حَقِّ الآدمي وتَغييرُ خُلُقِ البهيمةِ مُمكنٌ إذ يُنْقَلُ البازي من الاستيحاشِ إلى الأُنس

والكلبُ من شَرَه الأكلِ إلى التأدُّب والإمساكِ والتَّخْلية، والفرسُ من الجِماحِ إلى السَّلاسةِ والانقياد، وكلُّ ذلك تغييرٌ للأخلاق.

والقولُ الكاشفُ الغطاءَ عن ذلك أن نقول: الموجوداتُ منقسمةٌ إلى ما لا مَدخَل للآدميِّ واختيارِه في أَصله وتَفصيله، كالسماءِ والكواكبِ، بل وأعضاء البدنِ داخلاً وخارجاً وسائر أجناسِ الحيوانات، وبالجملة كلُّ ما هو حاصلٌ كاملٌ وقع الفراغُ من وجوده وكمالِه، وإلى ما وُجِد وجوداً ناقصاً وجُعِلَ فيه قوةٌ لقَبول الكمالِ بعد أن وُجِد شَرْطُه، وشرطُه قد يَرتبط باختيارِ العبد، فإن النواةَ ليست بتفّاحٍ ولا نَخلٍ، إلاّ أنها خُلِقت خِلْقَةً يُمكن أن تصيرَ نَخلةً إذا انضافَ التُّربَةُ إليها. . . فإذا صارت النواةُ متأثِّرةً بالاختيارِ حتى تقبلَ بعضَ الأحوالِ دون بعضٍ فكذلك الغَضَبُ والشهوةُ لو أردنا قَمعَهُما وقَهْرَهما بالكُلِّيةِ حتى لا يبقى لهما أثرٌ لم نَقدر عليه أصلاً، ولَوْ أردنا سلاستَهُما وقَوْدَهما بالرياضة والمُجاهدة قَدَرنا عليه، وقد أُمِرْنا بذلك، وصار ذلك سببَ نجاتِنا ووصولِنا إلى الله تعالى.

نعم، الجِبلاّت مختلفةٌ، بعضُها سريعةُ القَبول وبعُضُها بطيئةُ القَبول، ولاختلافهما سببان: **أحدُهما** قُوةُ الغريزة في أصلِ الجِبِلّة وامتدادُه مُدّةَ الوجود، فإن قوةَ الشّهوةِ والغضبِ والتكبُّرِ موجودةٌ في الإنسان، ولكنَّ أصعبَها أمراً وأَعصَاها على التغييرِ قوةُ الشهوةِ فإنها أقدمُ وجوداً. . . **والسببُ الثاني**، أنَّ الخُلُقَ قد يَتأكّد بكثرةِ العَملِ بمقتضاه والطاعةِ له وباعتقادِ كونِه حسناً ومرضياً، والناسُ فيه على أربعِ مراتب: **الأولى** وهو الإنسانُ المُغَفَّلُ الذي لا يُمَيِّزُ بين الحقِّ والباطلِ والجميلِ والقبيحِ بل بَقي كما فُطِر عليه خالياً عن جميع الاعتقادات، . . فهذا سريعُ القَبول للعلاج جداً. . . **والثانية** أن يكون قد عَرَفَ قُبْحَ القبيحِ ولكنّه لم يَتعَوَّد العملَ الصالح، بل زُيِّنَ له سوءُ عَمَلِه فتعاطاه انقياداً لشهواتِه وإعراضاً عن صوابِ رأيه. . . ولكن عُلِمَ تقصيرُه في عمله، فَأَمْرُه أصعبُ من الأول. . . **والثالثة** أن يَعتقد في الأخلاقِ القبيحةِ أنها الواجبةُ المستحْسَنَةُ وأنها حقٌ وجمالٌ، وتَربّى عليها، فهذا تكاد تمتنع معالجتُه ولا يُرْجَى صلاحُه إلاّ على الندور، وذلك

لتَضاعُفِ أسبابِ الضلال. والرابعة أن يكون مع الشهوةِ على الرأي الفاسدِ وتَربيتِه على العمل به، يرى الفضيلةَ في كثرةِ الشرِّ واستهلاكِ النفوس ويُباهي به ويَظنُّ أن ذلك يرفعُ قَدْرَه، وهذا هو أصعبُ المراتب... والأول من هؤلاء جاهلٌ فقط، والثاني جاهلٌ وضالّ، والثالثُ جاهلٌ وضالٌّ وفاسقٌ، والرابع جاهلٌ وضالٌّ وفاسقٌ وشِرّير.

وأما... قولُهم إن الآدَميَّ ما دام حَياً فلا يَنقطع عنه الشهوةُ والغضبُ وحُبُّ الدنيا وسائرُ هذه الأخلاق، فهذا غَلَطٌ وقع لطائفةٍ ظَنّوا أن المقصودَ من **المُجاهدة** قَطْعُ هَذه الصفاتِ بالكلِّيةِ ومَحْوُها، وهيهات، فإنّ الشهوةَ خُلِقَت لفائدة، وهي ضروريةٌ في الجِبِلّة... ولو انعدم الغضبُ بالكليةِ لم يَدْفَعْ الإنسانُ عن نَفسه ما يُهْلِكه، ولَهَلك... وليس المطلوبُ إماطةَ ذلك بالكلّية، بل المطلوب رَدُّها إلى الاعتدال الذي هو وَسَطٌ بين الإفراط والتفريط... وبالجملة أن يكون المطلوبُ في نفسه قوياً، ومع قوته منقاداً للعقل.

الغزالي في (الإحياء) 3:40-41

كمالُ حسُن الخلق وأركانه

وكما أنّ حُسْنَ الصورةِ الظاهرةِ مطلقاً لا يَتمُّ بحُسْنِ العينين دون الأنف والفمِ والخَدّ، بل لا بدّ من حُسْنِ الجميع ليَتمَّ حُسْنُ الظاهِر، فكذلك في الباطنِ أربعةُ أركانٍ لا بدَّ من الحُسْنِ في جميعها حتى يَتمَّ حُسْنُ الخُلُق، فإذا استَوت الأركانُ الأربعةُ واعتدَلَت وتناسبت حَصلَ حُسْنُ الخُلُقِ، وهي: قوةُ العلم، وقوةُ الغَضب، وقوةُ الشهوة، وقوة العَدل بين هذه القوى الثلاث.

أما **قوةُ العلم** فَحُسْنُها وصلاحُها في أن تصيرَ بحيث يَسهُل بها دَرَكُ الفَرقِ بين الصّدقِ والكَذبِ في الأقوال، وبينَ الحقِّ والباطلِ في الاعتقادات، وبين الجميلِ والقبيحِ في الأفعال، فإذا صَلُحت هذه القوةُ حَصل منها ثمرةُ **الحكمة**، **والحكمة رأسُ الأخلاق الحسنة**...

وأما قوةُ الغَضب فحُسْنُها في أن يصيرَ انقباضُها وانبِساطُها على حدٍّ ما تقتضيه الحكمةُ، وكذلك الشّهوة حُسنُها وصلاحُها في أن تكون تحت إشارةِ الحكمة، أعني إشارةَ العَقل والشرع.

وأما قوةُ العدل فضبطُ الشهوةِ والغضبِ تحت إشارة العقلِ والشرعِ، فالعقلُ مثالُه مثال الناصِح المُشير، وقوةُ العدلِ هي القُدرة، ومثالُها مثال المُنَفِّذِ المُمْضِيِّ لإشارةِ العَقل، والغضبُ هو الذي تُنَفَّذُ فيه الإشارة، ومثالُه مثال كلبِ الصيدِ فإنه يَحتاج إلى أن يؤدَّب حتى يكونَ استرساله وتَوقُّفُه بحَسَبِ الإشارةِ لا بِحَسَبِ هيجانِ شَهْوة النفس، والشهوةُ مثالُها مثال الفرسِ الذي يُرْكَب في طلبِ الصيد، فإنه تارةً يكون مُرَوَّضاً مُؤَدَّباً وتارةً يكون جَموحاً...

فمن استوت فيه هذهِ الخِصالُ واعتدلت فهو حَسَنُ الخُلقِ مطلقاً، ومن اعتدل فيه بعضُها دون البعضِ فهو حَسَنُ الخُلُق بالإضافة إلى ذلك المعنَى خاصة... **وحُسنُ القوةِ الغضبيةِ واعتدالُها يُعَبَّر عنه بالشَّجاعة، وحُسْنُ قوةِ الشهوةِ واعتدالُها يُعَبَّر عنه بالعِفَّة، فإن مالت قوةُ الغضبِ عن الاعتدال إلى طرفِ الزيادة تُسَمَّى تَهوّراً، وإن مالت إلى الضُّعف والنُّقصان تُسمَّى جُبْناً وخَوَراً، وإن مالت الشهوةُ إلى طرف الزيادة تُسمّى شَرَهاً، وإن مالت إلى النقصانِ تُسمَّى جموداً؛ والمحمود هو الوسط والفضيلة، والطرفان رذيلتان مذمومتان.**

والعَدْل إذا فاتَ فليس له طَرَفا زيادةٍ ونقصانٍ بل له ضدٌّ واحدٌ ومقابلٌ، وهو الجَوْر.

وأما **الحكمةُ** فيُسمّى إفراطُها عند الاستعمالِ في الأغراض الفاسدة **خُبْثاً وجَربزة**، ويُسمّى تفريطها **بَلَهاً**، والوَسط هو الذي يَخْتَصّ باسم **الحكمة**، فإذن أُمّهاتُ الأخلاقِ وأصولُها أربعة: **الحكمةُ والشَّجاعةُ والعِفّة، والعَدل.**

الغزالي في (الإحياء) 3:39-40

الناسُ مطبوعون على الأخلاق الدنيئة

إن الخُلُقَ هو حالٌ للنّفسِ بها يَفعل الإنسانُ أفعالَه بلا رَوِيةٍ ولا اختيار، والخُلُق قد يكون في بعضِ الناسِ غريزةً وطبعاً، وفي بعضِهم لا يكون إلاّ بالرياضة والاجتهاد كالسخاء، فإنه قد يوجد في كثيرٍ من الناس من غيرِ رياضةٍ ولا تَعلّم، وكالشجاعة والحِلْمِ والعفّةِ والعدلِ وغيرِ ذلك من الأخلاقِ المحمودة. وكثيرٌ من الناسِ ليس يوجد فيهم ذلك، فمنهم من يَصير إليه بالرياضة، ومنهم من يَبقى على عادته ويَجري على سيرته.

فأما الأخلاقُ المذمومةُ فإنها موجودةٌ في أكثرِ الناسِ كالبخلِ والتَّجسُّسِ والخَرق والفجور والظُّلم والتشرُّرِ، فإن هذه العاداتِ غالبةٌ على أكثر الناس، مالكةٌ لهم، بل قلّما يوجد في الناسِ من يخلو من خُلُقٍ مكروه، ويَسْلَمُ من جميع العيوب، ولكنَّهم يتفاضلون في ذلك، وكذلك في الأخلاقِ المحمودةِ قد يَختلِفُ الناسُ ويتفاضلون، إلاّ أنّ المجبولين على الأخلاقِ الجميلةِ قليلون جداً والمُتَصنِّعين أيضاً لها. **أما المجبولون على الأخلاقِ السيئة فأكثرُ النّاس، لأنّ الغالبَ على طبيعةِ الإنسان الشرُّ**، وذلك أن الإنسانَ إذا استرسل مع طَبْعه، ولم يَستعمِلِ الذِّكْرَ ولا التمييزَ ولا حسنَ الحِفْظ كان الغالبُ عليه أخلاقَ البهائم، لأنَّ الإنسانَ إنما يتميَّزُ عن البهائم بالفِكْرِ والتَّمييزِ فإذا لم يَسْتعْمِلهما كان مشاركاً للبهائم في عاداتها... **فالناسُ مَطبوعون على الأخلاقِ الرديئةِ منقادون للشَّهواتِ الدنيئةِ، ولذلك وقعَ الافتقارُ إلى الشرائع والسُّنَن والسياساتِ المحمودة.**

من (مقالة في الأخلاق) منسوبة لابن الهيثم وليحيى بن عَدِيّ، ضمن كتاب (دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم) ص 108-109

الطريق إلى تهذيب الأخلاق

إن الاعتدالَ في الأخلاقِ هو صِحةُ النَّفس، والميلَ عن الاعتدالِ سُقْمٌ ومَرض...

مثالُ النفسِ في علاجها بمَحوِ الرذائل والأخلاقِ الرديئة عنها، وجَلْبِ

الفضائلِ والأخلاقِ الجميلةِ إليها مثالُ البدنِ في علاجه بمَحوِ العِلَلِ عنه وكَسْبِ الصحة له وجَلْبها إليه.

وكما أن الغالبَ على أصلِ المزاجِ الاعتدالُ... فكذلك كلُّ مولودٍ يولد معتدِلاً صحيحَ الفطرة، وإنما أبواه يُهَوِّدانه أو يُنَصِّرانه أو يُمَجِّسانه، **أي بالاعتياد والتعليم تُكتَسَب الرذائل، وكما أنَّ البدنَ في الابتداءِ لا يُخْلَق كاملاً وإنما يكمُل ويَقْوى بالنشوءِ والتربيةِ بالغذاء، فكذلك النفسُ تُخلَق ناقصةً قابلةً للكمال،** وإنما تَكْمُل بالتربية وتهذيبِ الأخلاقِ والتغذيةِ بالعِلْم، وكما أنَّ البدنَ إنْ كان صحيحاً فشأنُ الطبيبِ تَمهيدُ القانونِ الحافِظ للصحَّة، وإن كان مريضاً فشأنُه جَلبُ الصحَّةِ إليه، فكذلك النفسُ منك إن كانت زكيةً طاهرةً مُهذَّبة فينبغي أن تَسْعى لحفظها وجَلْبِ مزيدِ قوةٍ إليها واكتسابِ زيادةِ صَفائها، وإن كانت عديمةَ الكمالِ والصفاءِ فيَنبغي أنْ تسعى لجلبِ ذلك إليها... وكما أنه لا بدّ من احتمالِ مرارةِ الدواءِ وشدّةِ الصبرِ عن المُشَهِّياتِ لمُعالجةِ الأبدانِ المَريضةِ فكذلك لا بدَّ من احتمالِ مرارةِ المُجاهدة والصَّبرِ لمداواة مرضِ القلب.

الغزالي في (الإحياء) 3:46-45

فلسفة الأخلاق

وأما [الفلسفة] الخُلقُية فجميعُ كلامهم فيها يَرجع إلى حَصْرِ صفاتِ النفس وأخلاقِها، وذِكْرِ أجناسِها وأنواعِها وكيفيةِ مُعالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلامِ الصوفية، وهم المُتَألِّهون المواظبُون على ذكر الله - تعالى - وعلى مخالفةِ الهَوى وسلوكِ الطريقِ إلى الله - تعالى - بالإعراضِ عن ملاذّ الدنيا.

وقد انكشفَ لهم في مجاهدتهم من أخلاقِ النَّفس وعيوبها وآفاتِ أعمالِها ما صَرّحوا بها، فأخذَها الفلاسفةُ ومزَجوها بكلامهم، تَوسُّلاً بالتَّجَمُّلِ بها إلى ترويجِ باطلهم. ولقد كان في عَصرهم، بل في كلّ عصر، جماعةٌ من المتألهين لا يُخلي اللهُ العالمَ عنهم، فإنَّهم أوتادُ الأرض، ببركاتهم تنزلُ الرحمةُ على أهلِ الأرض...

وكانوا في سالِف الأزمنة، على ما نَطق به القرآن، فتولَّد من مَزْجهم كلامَ النبوة وكلامَ الصوفيةِ بكتُبهم آفتان: آفَّةٌ في حَقّ القابل، وآفَةٌ في حقّ الرادّ.

أما الآفةُ التي في حَقّ الرادّ فعظيمةٌ، إذ ظَنّت طائفةٌ من الضعفاء أن ذلك الكلامَ إذا كان مُدَوّناً في كُتُبهم، وممزوجاً بباطلهم يَنْبغي أن يُهْجَر ولا يُذكَر، بل يُنْكَر على كلٍّ من يَذكره، إذ لم يَسمعوه أَوّلاً إلاّ منهم، فسبقَ إلى عقولهم الضعيفةِ أنه باطلٌ، لأن قائلَه مُبْطلٌ. . . وهذه عادةُ ضعفاءِ العقول، يَعرفون الحقَّ بالرجال، لا الرجالَ بالحقّ.

والآفةُ الثانية، آفةُ القَبول، فإن من نَظَرَ في كتبِهم كإخوان الصفا وغيره فرأى ما مَزجوه بكلامِهم من الحِكَم النبوية والكلماتِ الصوفية، ربما استحسنَها وقَبِلها وحَسُنَ اعتقادُه فيها، فيُسَارع إلى قَبول باطِلهم الممزوجِ به، لحُسنِ ظَنٍّ حَصَل فيما رآه واستحَسنه، وذلك نوعُ استدراجٍ إلى البَاطل.

ولأجلِ هذه الآفةِ يَجب الزَّجْرُ عن مطالعةِ كُتبِهم لما فيها من الغَرَرِ والخَطَر. وكما يَجِب صَوْنُ من لا يُحسن السباحةَ عن مزالقِ الشطوط يَجب صَونُ الخَلْق عن مطالعةِ تلك الكُتُب.

الغزالي في (المنقذ من الضلال) ص 83-86

صناعة الأخلاق

الأخلاق صناعة. . . تُعنى بتجويد أفعالِ الإنسانِ بما هو إنسان

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 36

علم الأخلاق

هو علمُ السلوك. . . وهو من أنواعِ الحكمةِ العملية، ويسمَّى **تهذيب الأخلاق، والحكمة الخلقية** أيضاً.

التهانوي في (الكشاف) 2:230

الفَضائلُ والرذائل

حقيقة الفضائل

الفضائلُ توسُّطٌ مَحمود بَيْن رذيلتين مذمومتين، من نقصانٍ يكون تقصيراً أو زيادةٍ تكون سَرَفاً، فيكون فسادُ كلِّ فضيلةٍ من طَرفيْها.

فالعَقلُ واسطةٌ بين الدَّهاء والغَباء. والحكمةُ واسطةٌ بين الشرِّ والجَهالة. والسَّخاءُ واسطةٌ بينَ التّقتير والتّبذير. والشجاعةُ واسطةٌ بين الجُبْن والتهوُّر. والحياءُ واسطةٌ بين القِحَة والحَصَر. والوقارُ واسطةٌ بين الهُزءِ والسّخافة. والسكينةُ واسطة بين السُّخطِ وضُعْفِ الغَضب. والحِلْم واسطةٌ بين إفراطِ الغَضَب ومَهانةِ النفس. والعِفَّة واسطةٌ بين الشَّرَه وضُعفِ الشهوة. والغيرةُ واسطةٌ بين الحَسَد وسوءِ العَادة. والظَّرف واسطةٌ بين الخلاعة والفَدامة. والمَودّةُواسطةٌ بين الخِلاَبةِ [الخديعة باللسان] وحُسْنِ الخُلُق. والتواضعُ واسطةٌ بينَ الكِبْرِ ودَناءةِ النفس.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 17-18

مبادىء الفضائل

وللفضائل مبادىء هي أوائل وأواخر. وأولُ الفضائلِ العَقْل، وآخرها العَدْل، لأن العقلَ أصلُ الفضائل، فحدوثُها عنه وتَدْبيرها به، فلذلك كان أَولَها. والعدلُ نتيجةُ الفضائل، لأنها مُقَدَّرةٌ به، فلذلك صارَ آخرَها. وهما قرينان مُؤتلِفان، وما ائتلَف أمران إلاّ كان أَحَدُهما محتاجاً إلى الآخرِ اضطراراً، وما سواهما من الفضائلِ واسطةٌ بين العقلِ والعدل، يَخْتَص العقلُ بتدبيرهما والعدلُ بتقديرِهما، فيكون العَقلُ مُدَبِّراً والعَدلُ مُقَدِّراً، وليس تنفكُّ الفضائلُ بواحدٍ منهما وإنما تَنفكُّ بالنفسِ المُطيقة لهما، فإن كانت النفسُ زكيةً صافيةً تَهيأت للفضائِل فَعَمِلت بها، وإن كانت خبيثةً تَهيأت للرذائل فَعَلَتْ إليها، وصار ما وافقَها منهما سَهلاً عليها في سرعة انفعالِه بحكم المُناسبة، وما خالفها صعباً عليها في تأَخُّرِ

انفعالِه بحُكمِ المُنافَرة، لأن موافقةَ الأشكالِ مَرْكوزةٌ في الطباع. . .

قال بعضُ الحكماء المتقدّمين: إن قواعدَ الأخلاقِ الفاضلةِ أربع يَتفرّع عنها ما عداها من الفضائل، وهي: التمييزُ، والنَّجْدةُ، والعِفّة، والعَدْل، ويَتَفرع عن أضدادها الكثيرُ منَ الرذائل.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 12-13

الفضائلُ أوساطٌ وأطرافُها رذائل

أما الحكمةُ فهي وَسَطٌ بين السَّفَه والبَلَه، وأعني بالسفه ههنا استعمالَ القوةِ الفكْرية فيما لا يَنْبغي وكما لا يَنبغي، وسمّاه القوم: الجَرْبَزَةَ، وأعني بالبَلَه تعطيلَ هذه القوةِ واطِّراحَها. وليس يَنبغي أن يُفْهم أنَّ البَلَه ههنا نقصانُ الخِلْقَة، بل تعطيلُ هذه القوة بالإرادة. وأما الذكاءُ فهو وَسَطٌ بين الخُبْثِ والبلادة، فإن أحدَ طَرفيْ كلِّ وسَطٍ هو إفراطٌ والآخرُ تَفْريط. . . فالخُبْثُ والدهاءُ والحِيَلُ الرديئةُ هي كلُّها إلى جانبِ الزيادةِ فيما يَنْبغي أن يكونَ الذكاءُ فيه. وأما البلادةُ والبَلَهُ والعَجْزُ عن إدراكِ المعارفِ فهي كلُّها إلى جانبِ النّقصانِ من الذكاء. وأما الذِّكْرُ فهو وسطٌ بين النسّيان الذي يكون بإهمالِ ما يَنبغي أن يُحْفَظ وبين العِنايةِ بما لا يَنْبغي أنْ يحفظ. . .

وأما العفَّة فهي وسطٌ بين رذيلتين، وهما الشَّرَهُ وخمودُ الشهوة، وأعنِي بالشَّرَهِ الانهماكَ في اللّذات والخروجَ فيها عما يَنبغي، وأعني بخمودِ الشهوة السكونَ عن الحركةِ التي تَسْلُك نحوَ اللذةِ الجميلةِ التي يَحتاج إليها البدنُ في ضروراتِه، وهي ما تُرَخّص فيه الشريعةُ والعَقْل. . .

وأما الشجاعةُ فهي وَسَطٌ بين رذيلتين إحداهما الجُبْنُ والأخرى التهوُّرُ، وأما الجُبْن فهو الخَوْف مما لا يَنبغي أن يُخافَ منه، وأما التهوُّرُ فهو الإقدامُ على ما لا ينبغي أن يُقْدَم عليه.

وأما السخاءُ فهو وسطٌ بين رذيلتين، إحداهما السَّرَفُ والتبذير، والأُخْرى البُخْلُ والتقتير. وأما التبذيرُ فهو بَذْلُ ما لا ينبغي لمن لا يَسْتحق، وأما التقتيرُ فهو مَنْعُ ما ينبغي عَمّنْ يَسْتَحِقّ.

وأما العدالة فهي وَسَطٌ بين الظلمِ والانظلام. أما الظُّلم فهو التوصُّلُ إلى كثرة المُقتنياتِ من حَيْث لا يَنبغي وكما لا ينبغي، وأما الانظلامُ فهو الاستخذَاءُ والاستحاثةُ في المقتنياتِ لمن لا يَنبغي وكما لا ينبغي، ولذلك يكون أبداً للجائرِ أموالٌ كثيرةٌ لأنه يَتَوصَّلُ إليها من حيث لا يجب، ووجوه التوصُّلِ إليها كثيرة. وأما المُنظلِم فَقُنياتُه وأموالُه يَسيرةٌ لأنه يَتْركها من حيثُ يَجب. وأما العادلُ فهو في الوسط لأنه يَقتني الأموالَ مِنْ حيث يَجِبُ، ويَتْرُكُها من حيث لا يجب.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 26-28

أجناسُ الفضائل وأضدادها

فمتى كانت حركةُ النفسِ الناطقةِ معتدلةً وغيرَ خارجةٍ عن ذاتِها، وكان شوقُها إلى المعارفِ الصحيحةِ لا المظنونةِ مَعارفَ وهي بالحقيقة جَهالات، حَدَثَت عنها فضيلةُ العلمِ وتَتْبَعُها الحكمة.

ومتى كانت حركةُ النفسِ السَّبُعِيَةِ معتدلةً تُطيع النفسَ العاقلةَ فيما تُقْسِطُه لها، فلا تَهيج في غيرِ حينها ولا تَحْمَى أكثرَ مما ينبغي لها، حدثت عنها فضيلةُ الحِلْم وتَتْبَعها فضيلةُ الشجاعة.

ثُمّ يَحْدُث عن هذه الفضائلِ الثلاث باعتدالها ونسبةِ بعضِها إلى بعض فضيلةٌ هي كمالُها وتمامُها، وهي فَضيلة العدالة، فلذلك أَجْمَعَ الحُكماءُ أنّ أجناسَ الفضائلِ أربعة، وهي: الحكمةُ والعِفّة، والشجاعة، والعدالة.

وأضدادُ هذه الفضائلِ الأربع من الرذائلِ أيضاً أربع، وهي: **الجَهل**، **والشَّرَهُ**، **والجُبن**، **والجَوْر**، وتحت كلِّ واحدٍ من هذه الأجناس أنواعٌ كثيرة.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 16-17

رُتَب الفضائلِ على رأي أرسطو

«أولُ رُتَبِ الفضائل تُسمّى سعادة، وهي أن يَصْرِفَ الإنسانُ إرادتَه ومحاولاتِه إلى مَصالِحه في العالمِ المحسوسِ والأمورِ المحسوسة من أمورِ النفسِ والبدنِ وما كان من الأحوالِ متّصلاً بهما ومُشاركاً لهما من الأمورِ النفسانية، ويكون تَصرُّفه في الأحوالِ المَحسوسة تَصَرفاً لا يَخْرج به عن الاعتدالِ المُلائم لأحواله الحِسِّيةِ، وهذه حالٌ قد يَتَلَبّس فيها الإنسانُ بالأهواءِ والشهواتِ إلاّ أن ذلك بقدرٍ مُعتدلٍ غيرِ مُفْرِط، وهو إلى ما يَنبغي أقربُ منه إلى ما لا يُسيغه.

وآخرُ المراتبِ في الفضيلةِ أن تكون أفعالُ الإنسانِ كلُّها أفعالاً إلهية، وهذه الأفعالُ هي خيرٌ مَحْض، والفعلُ إذا كان خيراً مَحْضاً فليس يَفعله فاعلُه من أجلِ شيءٍ آخرَ غيرِ الفعلِ نفسِه، وذلك أن الخيرَ المَحْضَ هو غايةٌ متوخّاةٌ لذاتها... فهَذه الحالُ هي آخرُ رُتَبِ الفَضائلِ التي يَتقبَّلُ فيها الإنسانُ أفعالَ المَبْدإِ الأول خالقِ الكُلّ عزّ وجلّ، أعني أن يكون فيما يَفعلُه لا يَطلبُ به حظّاً ولا مُجازاةً ولا عوضاً ولا زيادةً لكن يكون فعلُه بعينه هو غَرضُه».

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 86-88

الفضائل النفسية

جميعُ الفضائلِ النفسيةِ ضربان: نَظريّ وعملي، وكلُّ ضَرْبٍ منهما يَحْصُل على وجهين: **أحدِهما** بَشَريٌّ يُحتاج فيه إلى زمانٍ وتَدَرُّبٍ وممارسة، ويَتَقوّى الإنسانُ فيه درجةً فدرجة، وإن كان فيهم من يَكفيه أدنى مُدارسة، وفيهم من يَحتاجُ إلى زيادةِ ممارسةٍ، وذلك بحَسَبِ اختلافِ الطبائِع والذَّكاءِ والبلادة. **والثاني** يَحْصُلُ بفضلٍ إلهي نَحْو أن يولَد إنسانٌ فيصيرَ من غيرِ تَعَلُّمٍ من البشر عالماً كعيسى بن مريم ويَحيى بن زكريا ـ عليهما السلام ـ وغيرِهما من الأنبياء الذين حَصَلَ لهم من المعارفِ من غير ممارسةٍ ما لم يَحْصُل للحكماء، وقد ذَكَرَ بعضُ الحكماءِ أنّ ذلك يَحْصُلُ لغيرِ الأنبياءِ أيضاً في الغَيْبة.

فكلُّ ما كان بِتَدَرُّبٍ فقد يكون بالطبعِ كصبيٍّ يوجد صادقَ اللهجةِ سَخياً وجريئاً، وآخرَ على عكسِ ذلك، وقد يكون بالتعلُّم وبالعادة.

فَمَنْ صار فاضلاً طبعاً وعادةً وتَعلُّماً فهو كاملُ الفضيلة، ومن كانَ رَذْلاً بثلاثتها فهو كاملُ الرذيلة.

إن الفضيلةَ الكاملةَ والسعادةَ الحقيقيةَ هي الخيراتُ الأُخروية، وأما ما عَداها فَتَسْميتُه بذلك إما لكونه معاوناً في بلوغِ ذلك أو نافعاً فيه، وكلُّ ما أعانَ على خيرٍ وسعادةٍ فهو خيرٌ وسعادة.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 57-61

أُمهات الفضائل

أُمّهاتُ الفضائلِ النفسية ـ وإن كُنَّ أربعاً ـ فلها بَناتٌ هنَّ أمّهاتٌ لفضائلَ أُخَر، وبيانُ ذلك أنّ العقلَ متى تَقَوّى تَولَّدَ من حُسْنِ نظرِه جَودةُ الفكر وجَودةُ الذكر، ومن حُسْنِ فِعْلِه الفطنةُ وجَزالةُ الرأي، وتولَّدَ من اجتماعِ أربَعَتِها جودةُ الفهمِ وجودةُ الحِفْظ، والشجاعةُ متى تَقَوّت تولَّد منها الجُود في حال النِّعمةِ والصبرُ في حالِ المِحْنة، والصبرُ يُزيل الجَزَع ويورثُ الشهامةَ المختصَّةَ بالرجولية، والعِفّة إذا تَقوَّتْ ولَّدَت القناعةَ، والقناعةُ تَمنع عن الطمعِ في مالِ غيرِه فولَّدَتْ الأمانةَ؛ والعَدالةُ إذا تَقَوَّت تُوَلّد الرحمةَ، والرحمةُ هي الإشفاقُ من أن يَفوت ذا حقٍّ حَقّه، فهي تُولِّد الحِلْمَ، والحلمُ يَقتضي العفو.

فالإنسانيةُ والكَرَمُ يجمعان هذه الفضائل، وذلك أنّ الإنسانيةَ هي الفضائلُ النفسيةُ المختصَّة بالإنسانِ، وبقدر ما يَكْتسبه الإنسانُ يَستحِقّها. . . وما يَختصُّ به لفظُ الإنسانيةِ فهو الأخلاقُ والأفعالُ المَحْمودة، فأما المذمومات منَ الأفعالِ فَتشارك الإنسانَ فيها البهائمُ والشياطين.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 72-73

تلازُمُ الفضائل النفسية

العقلُ والعِفّةُ والشجاعةُ والجودُ والعدالةُ وسائرُ الفضائلِ تتلازم، فإنَّ العقلَ إذا أَشْرَق عقلُ صاحِبه عن الإقدام على ما يُورثه مَذَمّةً ويَحمِلُه على الإقدامِ على المخاوفِ التي تُورثه المَحْمَدَة وعلى أن يُتَمّمَ تَفَضُّلَ ما في يده لمن يَحتاج إليه وأن يَبْذُل لكلِّ ذي حقّ حقَّه، وذلك هو العِفّة والشجاعةُ والجُود والعَدالة.

وكذا إذا كان عَدْلاً يَحمِله عَدلُه على تركِ تناولِ ما لا يَجوز تناولُه، وأن لا يُحْجِم عما يَلزمه الإقدامُ عليه، وأن لا يَبْخَل بفضلِ ما في يده، وإذا كان شجاعاً لا تَقْهَره شهوتُه على تناولِ ما لا يَجوز تَناولُه وعلى ظُلْمِ غيرِه ولا يَخاف الفقرَ فَيَبْخل.

وجُعِلَت العِفّةُ جوداً فقيل: «الجودُ جُودان: جودٌ بما في يَدك، وجودٌ عمّا في يد غيرك، وهو أعظمهما.

وهذه الفضائلُ إذا حَصَلَت حَصلَ بها الإنسانيةُ والحريةُ والكرمُ، وعَنْها يَتَأصّل الإسلامُ والإيمانُ والتقوَى والإخْلاص.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 80

منفعةُ العِلْم في استعمالِ الفضائل

مَنْفعةُ العِلْم في استعمالِ الفضائلِ عظيمةٌ وهو أنه يُعَلِّمُ حُسْنَ الفضائلِ فيأتيها ولو في النُّدْرة، ويُعَلِّم قُبْحَ الرذائلِ فيَجتنبُها ولو في النُّدرة، ويَستمع الثناءَ الحسنَ فَيَرْغَب في مثلِه والثناءَ الرديءَ فَيَنْفِرُ منه، فعلى هذه المُقَدِّماتِ وَجَب أن يكونَ للعلمِ حِصّةٌ في كلِّ فضيلة، وللجهلِ حِصّةٌ في كلِّ رذيلة، ولا يَأْتي الفضيلةَ مِمَّنْ لم يَتعلَّم العلْمَ إلاّ صافيُ الطبْعِ جِداً فاضلُ التركيب، وهَذه منزلةٌ خُصَّ بها النبيون عليهم السلام والصلاة، لأن الله ـ تعالى ـ عَلَّمهم الخيرَ كلَّه دون أن يَتعلّموه من لناس.

وقد رأيتُ من غِمارِ العامّةِ مَنْ يَتحرى منَ الاعتدالِ وحميدِ الأخلاق إلى ما لا يَتَقدّمه فيه حكيمٌ عالمٌ رائضٌ لنفسِه، ولكنه قليلٌ جدّاً.

ورأيتُ مِمّن طالعَ العلومَ وعَرَفَ عهودَ الأنبياء - عليهم السلام - ووصايا الحُكماء، وهو لا يَتقدَّمه في خُبْثِ السيرةِ وفسادِ العلانية والسريرة شِرارُ الخَلْق، وهذا كثيرٌ جداً، فعلمتُ أنهما مواهبُ وحرمانٌ من الله تعالى.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 24

أصولُ الفضائل والرذائل

أصولُ الفضائلِ أربعةٌ عنها تَترَكّب كلُّ فَضيلةٍ، وهي **العَدْلُ، والفَهْمُ، والنَّجْدة، والجُود**.

وأصولُ الرذائلِ كلِّها أربعةٌ، عنها تتركَّب كلُّ رذيلة، وهي أضداد التي ذكرنا وهي: **الجَوْر، والجَهل، والجُبن، والشحُّ**.

الأمانةُ والعِفّة نوعان من أنواعِ العَدْلِ والجُود.

النَّزاهةُ في النفسِ فضيلةٌ تركَّبت من **النّجدة والجود**، وكذلك **الصّبر**.

الحِلْمُ نوعٌ مُفردٌ من أنواع **النَّجدة**.

القناعةُ فضيلةٌ مُركَّبةٌ من الجُود والعَدْل.

الحرصُ مُتَولّدٌ عن **الطَّمَع**، والطَّمعُ متولّد عن **الحَسد**، والحسدُ مُتولّدٌ عن **الرغبة**، والرغبةُ مُتولّدةٌ عن **الجَوْر والشُّحّ والجَهل**.

ويتولّد من الحِرص رذائلُ عظيمةٌ منها: **الذلُّ والسرقةُ والغَصْبُ والزنا والقَتلُ والعِشقُ والهمُّ بالفقر**.

والمسألةُ لما بأيدي الناسِ تتولَّد فيما بين الحِرْصِ والطّمع، وإنما فَرّقْنا بين الحرصِ والطَّمعِ لأنّ الحرصَ هو إظهارُ ما استَكَنَّ في النفس من الطَّمع.

المُداراة فضيلةٌ مُتركِّبة من الحِلْم والصَّبْر.

الصّدقُ مُركَّب من العَدل والنَّجدة.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 57-58

الفضائل الجسمية

قد اشْتُهِر قومٌ بذلك فقالوا: كَفى بالمرءِ أن يكون صحيحَ البدنِ بَرِيئاً منَ الأَمراضِ الشاغلةِ عن تَحَرّي الفضائلِ العَقلية؛ وليس الأمرُ كذلك، فالبدنُ للنفسِ بمنزلةِ الآلةِ للصّانع والسفينةِ للرُّبّان اللذين بهما صار صانعاً ورُبّاناً.

وجميعُ أجزاءِ البدَن بالقولِ المُجْمَل أربعة: **العظامُ** التي تجري للبدنِ كالألواح للسفينة، و**العَصَبُ** الذي يَجري مَجرى الرِّباطِ الذي شُدَّ به الألواح، و**اللحمُ** الذي يَجري له مَجْرى الحَشْو للرباطات، و**الجِلْد** الذي يَجري مجرى الغِشاء لجميعِها، فإذا اعتَدَلَتْ هذه الأربعةُ بأن يَعْتدلَ فيها الأربعُ القوى وهي: الجاذبةُ، والماسكةُ، والهاضمةُ، والدافعة، سُمّي ذلك: **الصحة**: ولولا صِحّةُ البَدن لما حَصَل الانتفاع.

وأما **القوةُ** فهي جَوْدَةُ تركيبِ هذه الأركانِ الأَربعة وهي: العظامُ والعَصَبُ واللّحمُ والجِلدُ وما يتبعُها، وبها يَصْلُح البَدَنُ للسعي والتصرُّفِ في أمورِ الدنيا والآخرة.

وأما **الجَمالُ** فنوعان: **أحدُهما** امتدادُ القامةِ الذي يكون عن اعتدالِ الحرارة الغَريزية، فإن الحرارةَ إنْ حَصَلَت رَفَعتْ أجزاءَ الجِسم إلى العُلُوِّ كالنباتِ إذا نَجَمَ، كلّما كان أطلبَ للعُلُوِّ في مَنْبَتِه كان أشرفَ في جنسه، **والثاني**... أن يكون ممدوداً قَوِيَ العَصَبِ طويلَ الأطرافِ مُمتدَّها، رَحْبَ الذراع، غيرَ مُثْقَلٍ بالشحم واللحم. ولا نَعني بالجمالِ ههنا ما يتعلّق به شهوةُ الرجالِ والنِّساء... وإنما نَعْني به الهيأةَ التي لا تَنبو الطباعُ عن النّظرِ إليها، وهو أَدَلُّ شيءٍ على فضيلةِ النفس، لأنّ نورَها إذا أَشْرق تأدّى إلى البَدَنِ إشراقُها.

وكلُّ شخصٍ فله حُكمان: أحدُهما من قِبَلِ جسمِه، وهو مَنْظَرُه، والآخرُ من قِبَلِ نَفْسه، وهو مَخْبَرُه، وكثيراً ما يتلازمان.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 69-71

الفضائل والتعاون

فضيلةُ الفلاّحين هو التَّعاونُ بالأعمال، وفضيلةُ التجّارِ هو التعاونُ بالأموالِ، وفضيلةُ الملوكِ هو التعاونُ بالآراءِ السياسية، وفضيلةُ الإلهيين هو التعاونُ بالحِكَمِ الحقيقية، ثم هم جميعاً يتعاونون على عِمارةِ المُدُن بالخيراتِ والفَضائل.

وكما أن اللواءَ لا يأخذُه إلاّ مَنْ قَوِي عليه، والغذاءَ لا يُؤْخَذُ منه إلاّ بقَدْرِ ما يمكن هَضْمُه ـ كذا أيضاً لا يُنَصَّب للرياسةِ إلاّ الناهضُ بأعبائها، وهو الأكملُ في الفضائِل الخمس، أعني **العفّةَ** والنّجدةَ والحريةَ والعدالةَ والحكمة.

أبوالحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 364

الرذائل خروجٌ عن الوسط

فَلْيُعلم أنّ لكلِّ فضيلةٍ طَرَفَيْن مَحدودين يُمكن الإشارةُ إليهما، وأوساطاً بيَنَهما كثيرةٌ لا نهايةَ لها ولا يُمكن الإشارةُ إليها، إلاّ أنَّ الوَسَطَ الحقيقيَّ هو واحدٌ، وهو الذي سَمّيناه فضيلةً. ثم لِيُعْلَمْ أننا بحَسَب هذا البيان نَجْعلُ أجناسَ الشّرورِ والرذائلِ ثمانيةً لأنها ضِعْفُ الفضائلِ الأربع التي تقدّم شَرْحُها، وهي هذه:

التهوُّرُ والجُبْن طرفان للوَسط الذي هو **الشجاعةُ**.

والشَّرَهُ والخمودُ طرفان للوسَطِ الذي هو **العِفّة**.

والجَوْرُ والمَهانة ـ أعني الظُّلْمع والانظلامَ ـ طرفان للوَسَط الذي هو **العَدالة**.

فَهَذه أجناسُ الأمراضِ التي تُقابِل الفَضائلَ التي هي صِحَّةُ النفس، وتحتَ هذه الأجناسِ أنواعٌ لا نهايةَ لها.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 192-193

مبادىء الرذائل وغاياتها

وللرذائلِ مبادىءُ هي أوائل، وغاياتٌ هي أواخر، فأولُ الرذائل **الحُمْقُ**، وآخرها **الجَهل**. وفي الفَرْق بينهما وجهان: **أحدُهما** أنّ الأحمقَ هو الذي يَتصوَّر الممتنِعَ بصورةِ المُمكِن، والجاهلَ هو الذي لا يَعرف الممتَنِعَ من الممكن. **والوَجهُ الثاني** أن الأحمقَ هو الذي يَعرِف الصوابَ ولا يعمل به، والجاهلُ هو الذي لا يَعرف الصواب، ولو عَرَفَه لعَمِلَ به...

وللجاهل حالتان: **الحالُ الأولى**: أن يَجْهل، ويَعلم أنه يجهل، وهذا يَجوز أن يَسترشِد فيَعْلَمَ ما جَهِل إنْ أُمِدَّ بحَمِيةٍ باعثةٍ وأُعِينَ بنفسٍ قابلة... **والحالُ الثانية**: أن يَجهل، ويَجهل أنه يجهل، فهو أسوأهما حالاً، وأقبَحُهما خصالاً، لأنه إذا جَهِلَ جَهْلَه صار جَهْلَيْن متشاكلين في الصور، مُختلفيْن في الأثر، أحدَهما سالبٌ لهدايته، والآخرَ جالبٌ لغَوايته، فطاح بالأول في سكراته، ومَرِح بالآخر في هفواته، فلم يُختر له فاقة، ولم تُرْجَ له إفاقة، وقد قال جالينوس: «الجَهلُ بالجَهل جهلٌ مُرَكَّب».

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 13-15

الخَيْـــــرُ

الخيرُ منه مُطْلقٌ ومُقَيّد

من الخيراتِ ما هو مُطْلَقٌ **كالحِكمةِ والصّدقِ والعدالة والجُود**، ومن الخيراتِ ما هو مُقيّد ـ فهي متَى استُعْمِلت استعمالاً حميداً وُصِفَتْ بالخَيْرورة، ومتى استُعمِلت استعمالاً ذميماً وُصِفَت بالشّرارة ـ **كالثروةِ والرياسةِ والجَمال والقوة**، فإنها متى رُوعيت على موجبِ الشرع الإلهي نَزَلت بالإضافة إلى الأنفس النُّطْقية منزلةَ الأجنحةِ المُرَقِّيَةِ لها إلى مَعْدنِ الكرامةِ، ومتى لم تُراعَ على موجبه صارَ الأمرُ بالضدّ. وسببُه أنها ليست بمطلوبةٍ لذواتها لكنّها تُطْلب لأن تصيرَ معاوناً لنا على حُسْنِ خِلافةِ الله ـ جلّ جلاله ـ في عمارة هذا العالم.

وكما أن التأليفَ اللَّحْني هو المُزَيِّن للأصواتِ النَّغَمية، كذا الشرعُ الإلهي هو الكاسبُ لهذه المعاني تمامَ الرتبة ووصفَ الخَيْرورة.

وإذا تَقَرّر هذا فمن الواجبِ أن تَعْلم أن جوهرَ النّفسِ - وإن كان منتظماً للقوى المُفْتَنَّةِ نحوَ قُوةِ الفِكْرِ وقوةِ العقل، فإن انتظامَه لها ليس بمُشاكِلٍ لانتظامِ البَدنِ لليد والرِّجْل والعُنُقِ والرأس، ولا أيضاً بمُشاكِلٍ لانتظام الأجزاءِ الأرضيةِ والأجزاءِ الهَوائيةِ والأجزاءِ المائية والأجزاءِ النارية، فإن كلَّ واحدٍ من المنظوماتِ البَدنيةِ قد يُفارق غَيْرَه ويَعْرِض له الانفكاكُ عنه، وأعني بهذا أن جانبَ اليَمينِ من الجوهرِ الجسماني يكون متباعداً لجانِبِ اليَسارِ منه، والعُضْوُ الذي هو يَدُه يكون مخالِفاً للعضوِ الذي هو رِجْلُه. وليست الحالُ في القُوى النفسانيةِ كذلك، فإن الجوهرَ الروحانيَّ لن يكون ذا بُعْدٍ ممتدٍّ ولا بذي أجزاءٍ مباينة، لكنه يكون في حقيقةِ الوحدانيةِ بحيث يوجد كلُّ واحدٍ من قُواه صالحاً لأنْ يوصفَ بصواحبه كاليُبْس والحَرارةِ والنار، فإن القُوى الرائيةَ منها قد توصف بأنها مُفَكِّرةٌ وعاقلةٌ، والقوةَ العَقْلية منها قد توصف بأنها مُرْتَئِيةٌ ومُفَكّرة.

ولا عَجَبَ أن توجدَ المعاني المتباينةُ الذاتِ قد بَلغت من فرط الاتّحاد إلى الحَدّ الذي يَصير كلُّ واحدٍ منها سارياً في جَميعها، فإن اللونَ والطّعم والرائحةَ - وإن كانت مختلفةَ الحَقائق - فإن عامّتها قد تُرَى في التفّاحة الواحدة.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 113-114

الخير والسعادة

إن الخيرَ - على ما حَدّه [أرسطوطاليس] واستَحسنه من آراء المتقدمين - هو المقصودُ من الكُلّ، وهو الغايةُ الأخيرة. وقد يُسَمّى الشيءُ النافعُ في هذه الغايةِ خَيْراً.

فأما السعادةُ فهي الخَيْرُ بالإضافة إلى صاحبِها، وهي كمالٌ له. فالسعادةُ -

إذن ـ خَيرُها، وقد تكون سعادةُ الإنسانِ غيرَ سعادةِ الفَرَسِ، وسعادةُ كلِّ شيءٍ في تمامه وكماله الذي يَخُصُّه.

فأما الخير الذي يَقصده الكلُّ بالشوقِ فهي طبيعةٌ تُقْصَد، ولها ذاتٌ، وهو الخَيْر العامّ للناسِ من حَيْث هُم ناس، فهم بأجمعهم مشتركون فيها.

فأما السعادةُ فهي خيرٌ ما لواحدٍ واحدٍ من النّاس، فهي إذَن بالإضافةِ، وليس لها ذاتٌ بعَينه، وهي تختلفُ بالإضافةِ إلى قاصديها، فلذلك يكونُ الخيرُ المُطْلَقُ غيرَ مختلَفٍ فيه.

وقد يُظَنُّ أنَّ السعادةَ تكون لغيرِ الناطقين، فإن كان ذلك فإنما هي استِعداداتٌ فيها لقَبول تماماتِها وكمالاتها من غيرِ قَصْد ولا رَوِيةٍ، فتلك الاستِعداداتُ هي الشوقُ أو ما يَجري مَجرى الشوقِ من الناطقين بإرادة.

فأما ما يأتي للحيواناتِ في مآكلها ومَشاربها وراحاتها فَيَنْبغي أن يُسَمّى بَختاً أو اتفاقاً، ولا يُؤَهل لاسم السعادةِ كما يُسَمّى في الإنسان أيضاً. وإنما استُحْسِن ذلك الحدُّ الذي ذكرناه للخيرِ المطلق.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 75-76

أقسام الخير

الخيرُ ـ على ما قَسّمه **أرسطوطاليس** وحكاه عنه **فرفوريوس** وغيرُه ـ قال: **الخيراتُ** منها ما هي شريفةٌ ومنها ما هي مَمدوحة، ومنها ما هي بالقوة كذلك، ومنها ما هي نافعةٌ فيها.

فالشريفةُ منها هي التي شَرَفُها من ذاتها وتَجْعلُ من اقْتَناها أيضاً شريفاً، وهي **الحكمة والعَقْل**.

والممدوحة منها مثل الفضائلِ والأفعالِ الجميلة الإرادية.

والتي هي **بالقوة** هي مثل التَّهَيّءِ والاستعدادِ لنيلِ الأشياء التي تقدَّمت.

والنافعةُ هي جميعُ الأشياءِ التي تُطْلَب، لا لذاتِها، بل لِيُتَوَصَّلَ بها إلى الخيرات.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 76-77

تقسيمٌ آخرُ للخير

وقد قُسِّمت الخيراتُ... فقيل: الخيراتُ ثلاثةٌ: مُؤَثَّرةٌ لذاتها، ومُؤَثَّرةٌ لغيرها، ومُؤَثَّرة تارةً لذاتِها وتارةً لغيرها:

فالمؤثَّرة لذاتها: السعادةُ الأُخروية والنفسية.

والمؤثرةُ لغيرها: الدراهمُ والدنانير، فإنّا لو تَصَوَّرْنا ارتفاعَ الضروراتِ التي تُسْتَدْفَع بها لكانت هي والحَصْباء سواء.

والمؤثَّرة تارةً لذاتها وتارةً لغيرها: كصِحّةِ الجسم، فمعلومٌ أن الرِّجْلَ وإن أزيلَت للمَشْي فالإنسانُ يريد أن يكون صحيحَ الرِّجْلِ وإن استَغنى عن المَشْي.

ويقال أيضاً: الخيراتُ ثلاث: نافعٌ وجميلٌ ولذيذٌ، والشرور ثلاث: ضارٌّ وقبيحٌ ومُؤْلِم، وكلُّ واحدٍ من ذلك ضَربان: **أحدُهما مُطْلَقٌ** وهو الذي يَجْمع الأوصافَ الثلاثةَ في الخَيْرِ كالحِكْمة، فإنها نافعةٌ وجميلةٌ ولذيذة، وفي الشرِّ كالجهل فإنه ضارٌّ وقبيحٌ ومُؤلم، **والثاني مُقَيّدٌ**، وهو الذي جَمَع شيئاً من أوصافِ الخيراتِ وشيئاً من أوصافِ الشرور، فَرُبَّ نافعٍ مؤلمٌ كَجَدْعِ قَصير أَنْفَه، فإنه وإن نَفَعه في إدراكِ الثأرِ فقد آذاه. ورُبَّ نافعٍ قبيحٌ كالحُمْق فإنه وإن نَفَع من حيث ما قيل: استراحَ من لا عقلَ له، فهو حَدٌّ قبيحٌ؛ وَرُبَّ نافعٍ من وجهٍ ضارٌّ من وجه، كمن في سفينةٍ فخاف الغَرَقَ فألقى متاعَه في الماءِ فَخَلُصَت السفينةُ. وكلّ ما نَفْعُه ولذَّتُه وجمالُه أطولُ مُدَّةً وأَغْمر عائدةً فهو أفضل.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 62-63

تَشَعُّب طُرُق الخيرات

الخيراتُ منها ما هي غاياتٌ ومنها ما ليست بغايات، والغاياتُ منها ما هي تامّةٌ ومنها ما هي غيرُ تامّةٍ، فالتي هي تامّةٌ كالسعادة، وذلك أنّا إذا وصلنا إليها لم نَحْتَجْ أن نستزيدَ إليها شيئاً آخر، والتي هي غيرُ تامَّةٍ فكالصِّحَّةِ واليَسارِ من قِبَلِ أنّا إذا وَصَلْنا إليها احتَجنا أن نستزيدَ فَنَقْتنيَ أشياء أُخَر، وأما التي ليست بغاياتٍ البَتَّةَ فبمنزلةِ العلاجِ والتعلُّم والرياضة.

وعلى جهة أخرى: الخيراتُ منها ما هُوَ مُؤَثَّرٌ لأجلِ ذاتِه ومنها ما هو مُؤَثَّر لأجلِ غَيْره، ومنها ما هو مُؤَثَّر للأمرين جميعاً، ومنها ما هو خارجٌ عنهما.

وعلى جهة أخرى: الخيراتُ منها ما هو خيرٌ على الإطلاق ومنها ما هو خيرٌ عندَ الضرورةِ والاتفاقاتِ التي تَتَّفِق لبعضِ الناس وفي وقتٍ دونَ وقتٍ، وأيضاً منها ما هو خيرٌ لجميعِ الناسِ ومن جميع الوجوه وفي جميعِ الأوقاتِ، ومنها ما ليس بخيرٍ لجميع الناسِ ولا من جَميع الوجوه.

وعلى جِهَـة أُخْرى: الخيراتُ منها ما هو في الجَوْهر، ومنها ما هو في الكَمّية ومنها ما هو في الكَيفية وفي سائرِ المَقولات، فمنها كالقوى والمَلَكات، ومنها كالأحوالِ، ومنها كالأفعالِ، ومنها كالغاياتِ، ومنها كالموادِّ، ومنها كالآلات.

ووجودُ الخيراتِ في المَقولات كلِّها يكون على هذا المِثال: أما في الجَوهر ـ أعني ما لَيس بعَرَضٍ ـ فالله ـ تبارك وتعالى ـ هو الخيرُ الأول، فإنَّ جميعَ الأشياءِ تتحركُ نَحْوه بالشوق إليه، ولأَنْ تَنالَ الخيراتِ الإلهيةَ من البقاء والسرمدية والتمامِ منه.

وأما في الكَمّية فالعددُ المعتدِلُ والمِقدار المعتدل.

وأما في الكَيفية فكاللَّذات.

وأما في الإضافة فكالصداقات والرياسات.

وأما في الأَيْن والمَتى فكالمكانِ المعتدِل والزمانِ الأنيق المُبْهِج.

وأما في الوَضع فكالقُعود والاضطجاعِ والاتّكاء الموافِق.

وأما في المَلَكة فكالأموال والمنافع.

وأما في الانفعال فكالسَّماع الطيبِ وسائرِ المَحْسوساتِ المُؤَثِّرة.

وأما في الفِعل فمثل نفاذِ الأمرِ ورواج الفعل.

وعلى جهة أخرى الخيراتُ منها مَعقولاتٌ ومنها مَحْسوسات.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 77-78

بواعث فِعْلِ الخير

البواعثُ على تَحرّي الخيراتِ الدنيويةِ ثلاث: **أدناها** الترغيبُ والترهيبُ ممن يُرْجى نفعُه ويُخْشى ضرُّه.

والثاني: رجاءُ الحمدِ وخَوفُ الذمِّ ممن يُعْتَدُّ بحَمده وذَمِّه.

والثالث تَحرّي الخيرِ وطلبُ الفضيلة.

فالأُولَى من مقتضى الشهوة، وذلك من فعلِ العامّة، والثانية من مقتضى الحَياء، وهي من فعلِ السلاطينِ وكبارِ أبناءِ الدنيا، والثالثةُ من مُقتضى العقلِ وذلك من فِعْل الحُكماء.

ولهذه المنازلِ الثلاث قيل: «خيرُ ما أُعْطِيَ الإنسانَ عقلٌ يَرْدَعه، فإن لم يَكن فحياءٌ يَمْنعُه، فإن لم يَكُن فخوفٌ يَقْمَعُه، فإن لم يكن فمالٌ يَستُره، فإن لم يكن فصاعقةٌ تُحْرِقه تُريح منه العبادَ والبلاد».

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 81

الخير المَحْض

قيل: الحكماءُ ربّما يُطلِقون الخيرَ على الوجود، والشرَّ على العَدَم، وربّما يُطلقون الخيرَ على حصولِ كمالِ الشيء، والشرَّ على عَدمِ حصوله. قالوا: الوجودُ خيرٌ مَحْضٌ والعَدَم شَرٌّ مَحْض، فإنْ أرادوا بالخيرِ في هذا القولِ الوجودَ يكون معنى ذلك الوجودِ وُجوداً مَحضاً فيخلو عن الفائدة، وإن أرادوا به حصولَ الكمالِ فلا يَشتمل الوجودَ الواجبَ لقيامه بذاتِه سواء أريد بالكمالِ صفةٌ تناسب ما حَصَلَ له ويَليقُ به أو صفةُ كمالٍ مقابِلةٌ لصفةِ نُقصانٍ، فظهر أن قولَهم المذكورَ ليس بصحيحٍ على الإطلاق. وقيل: لم يُريدوا بذلك تصويرَ معنى الخيرِ والشرّ. . .

والقوم ذهبوا إلى أنَّ ما يُطلقون عليه الخيرَ قسمان: خيرٌ بالذات وخيرٌ بالعَرَض، وكذا الشرّ. . .

والأحسن ما قال بعضُ الصوفية: إن الوجودَ خيرٌ مَحْضٌ وبالذات لكونه مستَنِداً إلى العزيزِ الحكيم، والعَدَمَ شرٌّ مَحض وبالذات لعدم استناده إليه. . .

التهانوي في (الكشاف) 193:2

السـعَادَة

السعادة خيرٌ مطلق

السعادةُ هيَ الخيرُ على الإطلاق، وكلُّ ما يَنفع أن تُبْلَغ به السعادة وتُنالُ به فهو أيضاً خيرٌ، لا لأجل ذاته، لكن لأجل نَفْعِه في السعادة، وكلُّ ما عاق عن السعادة بوجهٍ ما فهو الشرُّ على الإطلاق.

والخيرُ النافعُ في بلوغِ السعادةِ قد يَكون شيئاً مما هو موجودٌ بالطبع، وقد يكون ذَلك بإرادةٍ، والشرُّ الذي يَعوق عن السعادةِ قد يكون شيئاً مما يوجَد بالطّبع وقد يَكون بإرادةٍ. وما هو منه بالطَّبع فإنما تُعطيه الأجسامُ السماوية، ولكن لا عن قَصْدٍ منها لمعاونة **العَقل الفعَّال** على غرضه ولا قصداً لمعانَدَتِه. . . لكن في جوهرِ

الأجسامِ السماوية أنْ تُعطِيَ كلَّ ما في طبائعِ المادَّةِ أن تَقْبَلَه غيرَ محتفِظةٍ في ذَلك لا بما نَفع في غرضِ العَقل الفعّال ولا بما ضَرَّ، فلذلك لا يمتنع أن يكونَ في جُملةٍ ما يَحْصُل عن الأجسامِ السماويةِ أحياناً الملائمُ في غَرضِ العقل الفعّالِ وأحياناً المُضادّ.

وأما الخيرُ الإراديُّ والشرُّ الإرادي ـ وهما الجَميلُ والقبيح ـ فإنهما يَحدُثان عن الإنسان خاصّة.

الفارابي في (السياسة المدنية) 72-73

السعادة كمال

فأما السعادةُ فهي الخيرُ بالإضافةِ إلى صاحبها، وهي كمالٌ له، فالسعادةُ ـ إذن ـ خيرٌ ما... وسعادةُ كلِّ شيءٍ في تمامِه وكمالِه الذي يَخُصّه...

والسعادةُ هي خيرٌ ما لواحدٍ واحدٍ من الناس، فهي إذن بالإضافةِ وليس لها ذاتٌ بعينه ـ كما للخَير ـ وهي تَختلف بالإضافة إلى قاصديها، فلذلك يكونُ الخيرُ المطلقُ غيرَ مُخْتَلَف فيه...

إن السعادة هي أَفضلُ الخيراتِ، ولكنّا نحتاج في هذا التمام ـ الذي هو الغايةُ القُصوى ـ إلى سعاداتٍ أُخرى، وهي التي في البدن والتي خارجَ البدن.

وأرسطوطاليس يقول: «إنَّهُ يَعْسُر على الإنسانِ أن يَفْعَل الأفعالَ الشريفةَ بلا مادّة، مثل اتّساعِ اليَدِ وكثرةِ الأَصدقاءِ وجَوْدَةِ البَخت» قال: «ولهذا ما احتاجت الحكمةُ إلى صناعةِ المُلْك في إظهارِ شرفها...».

فأما أقسامُ السعادة ـ على مذهبِ هذا الحكيم ـ فهي خمسة: **أحدها** في صِحّةِ البَدن ولُطْف الحواسّ... **والثاني** في الثروةِ والأعوانِ وأشباهِهما... **والثالث** أنْ تَحْسُن أُحدوثتُه في الناس ويُنْشَرَ ذِكْرُه بين أهلِ الفضل... **والرابع** أن يكون مُنْجَحاً في الأمور... **والخامس** أن يكون جَيِّدَ الرأي، صحيحَ الفكر، سليمَ

الاعتقادات، بريئاً من الخطإِ والزَّللِ، جيدَ المَشورةِ في الآراء. . .

وأما الحكماءُ قبلَ هذا الرجلِ مثل **فيثاغورس**، **وسقراط**، **وأفلاطون** وأشباهِهم، فإنَّهم أجمعوا على أنّ الفضائلَ والسعادةَ كلَّها في النفسِ وَحْدها، ولذلك لَمّا قَسّموا السعادةَ جَعلوها كلَّها في قُوى النفس. . . التي هي **الحكمةُ** **والشجاعةُ** **والعِفّةُ** **والعَدالة**، وأجمعوا على أنَّ هذه الفضائلَ هي كافيةٌ في السعادةِ ولا يُحتاج معها إلى غيرِها من فضائِل البدنِ ولا ما هو خارجَ البدنِ اللهم إلاّ أن يَلْحَقَ النفسَ منها مَضَرّةٌ في خاصِّ أفعالِها مثل فسادِ العقل ورداءةِ الذهن وأشباهِهما، وأما الفقرُ والخمولُ وسُقوطُ الجاهِ وسائرُ الأشياءِ الخارجةِ عنّا فليست عندهم بقادحةٍ في السعادةِ البَتَّة.

وأما **الرّواقيون وجماعةٌ من الطبيعيين**، فإنهم جَعلوا البَدن جزءاً من الإنسانِ ولم يَجعلوه آلةً فلذلك اضْطُروا إلى أن يَجْعَلوا السعادةَ التي في النفسِ غيرَ كاملةٍ إذا لم تَقترن بها سعادةُ البدنِ وما هو خارج البدن، أيضاً، أعني الأشياءَ التي تكون بالبَخْتِ والجَدّ. والمُحَقِّقون من الفلاسفةِ يُحَقِّرون أمْرَ البَخْتِ وكلّ ما يكون به ومعه، ولا يُؤَهّلون تلك الأشياءَ لاسم السعادة، لأنّ السعادةَ شيءٌ ثابتٌ غيرُ زائلٍ ولا مُتَغَيّرٍ، وهي أشرفُ الأمور وأكرمُها وأرفعُها، فلا يَجعلون لأخسِّ الأشياءِ ـ وهو الذي يَتَغَيَّر ولا يثبت، ولا يتحصل برَوِيةٍ ولا فِكْرٍ ولا يَتَأتّى لَه بعقلٍ ولا فضيلةٍ ـ فيها نصيباً. ولهذا النظرِ اختَلَف القدماءُ في السعادةِ العُظْمى فَظَنَّ قومٌ أنها لا تَحْصُل للإنسان إلاّ بعدَ مفارقتِه البدنَ والطبيعياتِ كلِّها، وهؤلاء هم القومُ الذين حَكَينا عنهم أنّ السعادةَ العُظمى هي في النّفسِ وحدَها، وسَمَّوا الإنسانَ ذلك الجوهرَ وَحْدَه دون البدن، ولذلك حكموا أنها ما دامت في البدنِ متّصِلةً بالطبيعة وكَدَرِها، ونجاساتِ البدنِ وضروراتِه، وحاجاتِ الإنسان به، وافتقاراتِه إلى الأشياءِ الكثيرةِ، فليست سعيدةً على الإطلاق. . . ويَجب، على رأي هؤلاء، أن يكونَ الإنسانُ لا يَسْعَد السعادةَ التامّةَ إلاّ في الآخرة بعدَ موته.

وأما الفرقةُ الأخرى فإنها قالت: إنه من القبيحِ الشنيع أن يُظَنَّ أن الإنسانَ ما

دام حَياً يَعمل الأعمالَ الصالحةَ ويَعتقِدُ الآراءَ الصّحيحةَ ويَسعى في تحصيلِ الفضائلِ كلِّها [لنفسه] أولاً ثُمّ لأبناء جنسِه، ويَخْلُف ربَّ العِزّة - تَقَدّس ذكرُه - في خَلقِه بهذه الأفعالِ المرضيةِ فهو شَقِيٌّ ناقصٌ حتى إذا مات وعُدِم هذه الأشياءَ صار سعيداً تامّ السعادةِ.

وأرسطوطاليس يَتحقّق بهذا الرأي، وذلك أنه تكلّم في السعادة الإنسانية، والإنسانُ هو المُركّب عنده من بَدَنٍ ونَفْس، ولذلك حَدَّ الإنسانَ بالناطقِ المائتِ وبالناطِق الماشي برجلين المنتصبِ القامةِ وما أشبه ذلك، وهذه الفرقةُ التي رئيسُها أرسطوطاليس رَأَت أنَّ السعادةَ الإنسانيةَ تَحْصل للإنسانِ في الدنيا إذا سَعى لها وتَعِب بها حتى يَصيرَ إلى أقصاها، ولَمَّا رأَى الحكيمُ ذلك وأنّ الناسَ مختلِفون في هذه السعادةِ الإنسانيةِ وأنها قد أُشْكِلَت عليهم إشكالاً شديداً، احتاج أَن يَتْعَب في الإبانةِ عنها وإطالةِ الكلام فيها، وذلك أنَّ الفقيرَ يرى أنَّ السعادةَ العُظمى في الثروةِ واليَسار، والمريضَ يرى أنها في الصحّةِ والسلامة، والذليلَ يرى أنها في الجاهِ والسلطان، والخليعَ يرى أنها في التمكُّنِ من الشهواتِ كلِّها على اختلافها، والعاشقَ يرى أنها في الظَّفَرِ بالمَعشوقِ، والفاضلَ يرى أنها في إفاضةِ المعروفِ على المستَحِقّين، والفيلسوفَ يرى أن هذه كلَّها إذا كانت مُرَتّبةً بحسبِ تَقسيطِ العقل [العدل] - أعني عند الحاجةِ وفي الوَقْت الذي يَجب وكما يجب [وعند مَن يجبُ] - فهي سعادات كلّها، وما كان منها يراه لشيءٍ آخرَ فذلك الشيءُ أحقُّ باسم السعادة.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 75-82

السعادةُ مطلوبة لذاتها

السعادةُ هي أن تصير نفسُ الإنسانِ من الكمالِ في الوجودِ إلى حيث لا تَحتاج في قوامِها إلى مادَّة، وذلك أن تصيرَ في جُملةِ الأشياءِ البريئة عن الأجسامِ وفي جُملةِ الجواهِر المُفارقة للموادّ، وأن تَبْقى على تلك الحالِ دائماً أبداً إلاّ أنَّ

رُتْبَتَها تكون دون رتبةِ **العَقل الفعّال**، وإنما تَبْلغُ ذلك بأفعالٍ ما إراديةٍ، بعضُها أفعالٌ فكريةٌ وبعضُها أفعالٌ بدنية، وليست بأيةِ أَفْعال اتّفقت، بل بأفعالٍ ما، محدودةٍ مُقَدَّرةٍ تَحْصُل عن هيآتٍ ما ومَلَكات ما مُقَدَّرةٍ محدودةٍ، وذلك أن من الأفعالِ الإراديةِ ما يَعوق عن السعادة.

والسعادةُ هي الخيرُ المَطلوب لذاتِه، وليست تُطْلب أصلاً ولا في وقتٍ من الأوقات ليُنالَ بها شيءٌ آخر، وليس وراءَها شيءٌ آخرُ يُمْكن أن ينالَه الإنسانُ أعظَم منها.

والأفعالُ الإرادية التي تَنفع في بلوغِ السعادةِ هى الأفعالُ الجميلة، والهيآتُ والمَلَكاتُ التي تَصْدُر عنها هذه الأفعالُ هي **الفضائل**، وهذه خيراتٌ هي، لا لأجلِ ذواتِها بل إنما هي خيراتٌ لأجلِ السعادة، والأفعالُ التي تَعوق عن السعادةِ هي **الشرورُ**، وهي الأفعالُ القبيحةُ، والهَيآتُ والملَكاتُ التي عنها تكونُ هذه الأفعالُ هي **النقائصُ والرذائل والخَسائس**.

الفارابي في (أهل المدينة الفاضلة) ص 105-106

الاتفاقُ والاختيار في نَيْل السعادة

إن الأفعالَ الجميلةَ قد يُمكِن أن توجدَ للإنسان باتفاقٍ أو بِأَنْ يُحْمَلَ عليها من غيرِ أن يكونَ فِعْلُها طوعاً واختياراً.

والسعادةُ لَيست تُنالُ بالأفعالِ الجَميلةِ متى كانت عن الإنسانِ بهذه الحال، لكن أنْ يكونَ له وقد فَعَلَها طوعاً وباختياره، ولا أيضاً إذا فَعلها طوعاً في بعضِ الأشياء وفي بعضِ الأزمان، بل أَنْ يَختار الجميلَ في كلِّ ما يَفعله وفي زمانِ حياتِه بأَسْرِه. وهذه الشرائطُ بأعيانِها يَجب أن تكونَ في عوارضِ النّفس الجَميلة، وأيضاً جودةُ التمييز ربما وُجِدَت للإنسانِ باتّفاقٍ، فإنه ربّما يَحْصُل للإنسانِ اعتقادٌ حقٌّ لا بقصدٍ ولا بصناعة.

والسعادةُ ليست تُنال بجَوْدة التمييزِ ما لم تَكُنْ بقصدٍ وبصناعةٍ ومن حيث يَشْعُرُ الإنسانُ بما يُمَيِّزُ كيف يُمَيِّزُ. وقد يُمكِن للإنسانِ من حيث يَشْعُر بها لكن في أشياءَ يسيرةٍ وفي بعضِ الأزمان، ولا بهذا المقدار من جَودة التمييزِ تُنال السعادة، لكن إنما تُنال متى كانت جودةُ التمييز للإنسانِ وهو بحيثُ يَشعر بما يُمَيِّزُ كيفَ يُمَيّز، وفي كلِّ حينٍ من زمانِ حياتِه. والشقاوةُ تَلْحَقُ الإنسانَ متى كانت أفعالُه وعوارضُ نَفْسِه وتَمييزُه بضدّ هذه التي قيلت.

الفارابي في (التنبيه على سبيل السعادة) ص 51-52

السعادةُ التوفيقية

هي الهدايةُ والرُّشدُ والتَّسديدُ والتأييد، فيَجب أن يُعْلَم أن لا سبيلَ لأحدٍ إلى شيءٍ من الفضائلِ إلاّ بهدايةِ الله تعالى ورَحْمته، فهو مبدأُ الخيراتِ ومُنتهاها كما قال تعالى: ﴿أَعْطى كلَّ شيءٍ خَلْقَه ثم هدى﴾ (طه، 50)، ثم خاطب فقال: ﴿ولولا فَضْلُ اللهِ عليكم ورَحْمتُه ما زَكَى منكم من أحدٍ أبداً، ولكن الله يُزَكّي من يشاء﴾ (النور، 21)، وقال النبيُّ ـ ﷺ ـ ما منكم مِن أحدٍ يَدْخل الجَنَّة إلاّ برحمةِ الله تعالى» ـ أي بهدايته ـ قيل: ولا أنت يا رسولَ الله، قال: «ولا أنا إلاّ أن يَتَغَمَّدني اللهُ برحمته».

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 76-77

السعادة العظمى

اعلَم أن السعادةَ العُظْمى والمرتبَة العلْيا للنفسِ الناطقةِ هي معرفةُ الصانِعِ ـ تعالى ـ بما له من صفاتِ الكمالِ والتنزّهِ عن النُّقصان، وبما صَدَر عنه من الآثارِ والأفعالِ في النَّشأةِ الأولى والآخرة و[بالجملة معرفة المبدإ والمَعاد].

والطريقُ إلى هذه المعرفةِ من وَجْهين: **الأول**، طريقةُ أهلِ النظر والاستدلال، وسالكوها إنْ اتَّبَعوا مِلَّةً من مِلَلِ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فهم

المتَكَلِّمون، وإلاّ فَهُم المَشّائيون... والثاني طريقةُ أهلِ الرياضة والمُجاهدات.

التهانوي في (الكشاف) 133:2

الإحســـان

الإحْسان الذاتي والعرضي

وأما الرجلُ الخَيِّرُ الفاضلُ فإن سيرتَه جيدةٌ محبوبةٌ، فهو يُحِبُّ ذاتَه وأفعالَه، ويُسَرُّ بنفسِه ويُسَرُّ به أيضاً غيرُه، ويَختارُ كلُّ إنسانٍ مواصلَتَه ومصادقَتَه، فهو صديقُ نفسه، والناسُ أصدقاؤه وليس يُضادّه إلاّ الشريرُ فقط.

ويَعرض لمن هذه سيرتُه أن يُحسِن إلى غيره بقصدٍ وبغيرِ قصد، وذلك أنَّ أفعالَه لذيذةٌ محبوبةٌ، واللذيذُ المحبوبُ مختارٌ فَيَكثر المُقْبِلون عليه والمُحتَفون به والآخِذون عنه، وهذا هو **الإحسانُ الذاتي** الذي يَبقى ولا يَنقطع، ويَتزيَّد على الأيام ولا يَنْتقص. فأما **الإحسان العَرَضيُّ** الذي ليس بخُلُقيٍّ ولا هو سيرةٌ لصاحبه فإنه يَنقطع ويَلْحَقُ فيه اللوم؛ والمحَبَّة التي تَعرِض منه تلحقُ بالمحبّات اللّوامةِ، ولذلك يوصَى صاحبُه بتربيته فيقال له: **تربية الصّنيعة أصعبُ من ابتدائها**.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 152

ضروبٌ من الفضائل والرذائل والطبائع

الاعتدال في مطالب الجسم والعقل

أما طلبُ الدنيا فضَروريٌّ للإنسان... فإن وجودَه بأحدِ جُزْأَيه [الجسم والنفس] طبيعيٌّ، ولا بدَّ من إقامة هذا الجزءِ بمادَّتِه لأنه سَيّالٌ دائمُ التحلُّلِ، ولا بد من تعويضِ ما يَتحلَّل منه. ولم يَنْهَ العلمُ عن هذا المِقدارِ، وإنما نَهى عن الزيادةِ على قَدْرِ الحاجة، إذْ كانت الزيادةُ مذمومةً من جهات: أحدِها أنها تؤدّي إلى تفاوتِ الجسمِ الذي سَعينا لحفظِ اعتدالِه. والثاني أنها تَعوقُنا عمّا هو أخصُّ بنا من

حيثُ نحن ناس، أعني الجزءَ الآخَر الذي هو فضيلة.

فَمن طلبَ بالعلمِ من الدنيا قَدْرَ الحاجةِ في حفظِ الصحّةِ على الجسدِ فهو مُصيبٌ تابع لما يَرْسُمه العقلُ، ومن طلب أكثرَ من ذلك فهو مُفْرِطٌ مُسْرِف.

وموضعُ الاعتدالِ من الطلبِ هو الصَّعب، وهو الذي يَنبغي أن يُلْقَى فيه أهلُ الحكمةِ والعمل، وتُقْرأَ له كتبُ الأخلاقِ، ليُعْرَفَ الاعتدالُ فَيُلْزم، ويُعْرفَ الإفراطُ فَيُحْذَر.

إنَّ الإنسانَ ـ كما ذكرناه ـ هو مركّبٌ من هاتين القوتين لا قِوام له إلاّ بهما، فيجبُ أن يكون سعيُه نحوَ الطبيعيّ منهما والعقليّ معاً.

أما السعيُ الطبيعيُّ فغايةُ الإنسانِ فيه حفظُ الصِّحةِ على بَدنه، والاعتدالُ على مزاجِ طبائعه لِتَصْدُرَ الأفعالَ عنه تامةً غيرَ ناقصة...

وأما سَعيه العقليُّ فغايتُه فيه أيضاً حِفْظُ الصحةِ على النفسِ لأنها ذاتُ قُوّى، ولها أمراضٌ بتَزَيُّدِ هذه القوى بعضِها على بعض؛ وحِفظُ الاعتدال هو طِبُّها، والاستكثار من مَعلوماتها هو قُوّتُها وسببُ بقائها السرمديِّ وسعادتِها الأزلية.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 34-46

الافْتِخـــارُ

الفخرُ هو المباهاةُ بالأشياءِ الخارجةِ عنّا، ومن باهى بما هو خارجٌ عنه فقد باهى بما لا يَملكه، وكيف يَمْلِك ما هو مُعَرَّض للآفاتِ والزوالِ في كلّ ساعةٍ ولحظة، ولسنا على ثقةٍ منه في شيءٍ من الأوقات، وأصحُّ الأمثالِ وأصدقُها فيه ما قاله الله ـ عزّ وجلّ ـ ﴿واضْرِبْ لهم مَثَلاً رَجلَيْن جَعلْنا لأحدِهما جنَّتين من أعنابٍ...﴾ إلى قوله: ﴿فأَصبح يُقلّب كَفَّيه على ما أنفقَ فيها وهي خاويةٌ على عُروشها﴾ (الكهف 32-42-45) وقال تعالى: «واضْرِب لهم مثلَ الحياةِ الدنيا كماءٍ أَنْزلْناه من السماءِ فاختَلَطَ به نَباتُ الأرضِ فأَصبح هشيماً تَذْروه الرياحُ، وكان اللهُ

على كلِّ شيءٍ مُقْتَدِراً﴾ (الكهف 45)، وفي القرآن من هذه الأمثال شيءٌ كثير، وكذلك في الأخبار المَروية عن النبي عليه الصلاة والسلام.

وأما المُفْتَخِرُ بنَسَبِه فأكثرُ ما يَدّعيه ـ إذا كان صادقاً ـ أنَّ أباه كان فاضلاً، فلو حَضَر ذلك الفاضلُ، وقال إن الفضلَ الذي تَدَّعيه لي أنا مستبدٌّ به دونك، فما الذي عندك منه مما ليس عند غيرك لأَفْحَمَهُ وأَسْكَتَه. وقد رُوِي عن رسولِ الله ـ ﷺ ـ في هذا المعنى أخبارٌ كثيرةٌ صحيحةٌ منها أنه قال: «لا تأتوني بأنسابِكم وأتوني بأعمالكم». أو ما هذا معناه.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 186-197

الإِلْــفُ

الإِلْفُ هو تَكرُّرِ الصورةِ الواحدةِ على النفسِ أو على الطبيعة مراراً كثيرة.

فأما النفسُ فإنما تتكررُ عليها صُوَرُ الأشياءِ إمّا من الحسِّ. وَإما من العقل، فأما ما يأتيها من الحِسِّ فإنها تَخْزُنُه في شبيهٍ بالخزانةِ لها ـ أعني موضعَ الذِّكْرِ ـ وتكون الصورةُ كالغريبةِ حينئذ، فإذا تَكَرَّر مَرّاتٍ شيءٌ واحدٌ وصورةٌ واحدةٌ زالت الغُربةُ وحَدَث الأُنْس وصارت الصورةُ والقابِلُ لها كالشيءِ الواحد، فإذا أعادت النفسُ النّظرَ في الخزانةِ التي ضَربناها مثلاً وَجَدَت الصورةَ الثانيةَ فعرفَتْها بعدَ أُنْسٍ، وهو **الإِلْف**. وهذا الإِلْفُ يَحْدُث عن كلِّ مَحسوسٍ بالنظرِ وغيرِه من الآلات.

فأما ما تأخذُه من العَقل فإنها تُرَكِّب منه قِياساتٍ، وتنْتِج منها صوراً تكون أيضاً غريبةً ثم بعد التكَرُّر تَنْطبع فيقع لها الأُنس؛ إلاّ أنه في هذا الموضع لا يُسَمّى **إِلْفاً** ولكن **عِلماً** و**مَلَكَةً**، ولهذا يُحتاجُ في العلوم إلى كثرةِ الدَّرس، لأنه في أولِ الأمرِ يَحْصُل منه الشيءُ الذي يُسمّى **حالاً**، وهو كالرسم، ثم بعد ذلك بالتَكرُّر يَصير **قِنْيَةً** و**مَلَكَةً**، ويَحْدُث الاتحادُ الذي ذكرناه.

فأما الطبيعةُ فلأنها أبداً مقتفيةٌ أثرَ النفسِ ومُتَشبِّهةٌ بها، إذ كانت كالظلِّ للنفسِ

الحادِث منها، فهي تَجْري مجراها في الأشياءِ الطبيعية، ولذلك إذا عَوَّدَ الإنسانُ طَبْعَه شيئاً حَدَثَتْ منه صورةٌ كالطبيعةِ، ولهذا قيل: العادةُ طبعٌ ثانٍ.

وإذا تَصفَّحْتَ الأمورَ التي تُعتاد فتصير طبيعةً وَجَدْتَها كثيرةً واضحةً أَبْيَنَ وأَظْهرَ من الإلْف الذي في النفسِ كمن يُعَوِّدُ نفسَه الفَصْدَ والبَولَ والبِراز وغيرَها في أوقاتٍ بعينها، وكذلك الهضمُ في الأكلِ والشربِ وسائرِ ما تُنْسَبُ أفعالُها إلى الطبيعة.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 110-112

الابتلاء بالمصائب

أشدُّ الأشياء على الناس: الخوفُ والهمُّ والمَرضُ والفقر، وأشدُّها كلّها إيلاماً للنفسِ الهمُّ للفقدِ من المحبوب وتوقُّعِ المكروه، ثم المرضُ، ثم الخوف، ثم الفقر.

ودليلُ ذلك أن الفقرَ يُستَعْجَل ليطْرَد به الخوف، فَيَبْذُلُ المرءُ مالَه كلَّه ليأمن. والخوفُ والفقرُ يُستَعجلان ليُطْردَ بهما أَلَمُ المرض فَيُغرّر الإنسان في طلب الصحةِ ويَبْذل مالَه فيها إذا أشفق من الموت، ويَودّ عند تَيقُّنه به لو بَذَلَ ماله كلَّه ويَسْلم ويُفيق. والخوف يُسْتَسْهلُ ليُطردَ به الهمُّ فَيُغرِّرُ المرءُ بنفسه ليَطْرد عنها الهمَّ. وأشدُّ الأمراضِ كلِّها ألماً وَجَعٌ مُلازمٌ في عضوٍ ما بعينه.

وأما النفوسُ الكريمةُ فالذلّ عندها أشدُّ من كل ما ذكرنا، وهو أسهلُ المخوفاتِ عند ذوي النفوس اللئيمة.

ابن حزم في (الأخلاق والسير)

الأَمَلُ ولواحقُه

فأما الفرقُ بين الأملِ والرجاءِ والأُمنيةِ فظاهرٌ، وذاك أن **الأملَ والرجاءَ** يَعْلَقان بالأمورِ الاختياريةِ وبالأشياءِ التي لها هذا المعنى.

فأما **الأُمنية** فقد تَتعلَّق بما لا اختيارَ له ولا رَوِية، فإنه ليس يَمنع مانعٌ من تَمنِّي المُحالِ والأشياءِ التي لا تمييزَ فيها ولا لها.

والأمل أخصُّ بالمختار، والرجاءُ كأنه مُشتركٌ، وقد يرجو الإنسانُ المَطَرَ والخِصْب، وليس يَأمل إلاّ من له قُدْرَةٌ ورَوِية.

وأما **المُنَى** فهو ـ كما علمت ـ شائعٌ في الكل، ذاهبٌ كلَّ مَذْهب، فقد يتمنّى الإنسانُ أن يَطيرَ أو يَصير كوكباً أو يَصْعَد إلى الفَلكِ فيُشاهِدَ أحوالَه. وليس يَرجو هذا أو يَأملُه. ثم قد يرجو المَطَرَ، وليس يَأمل إلاّ مُنَزِّلَ القَطْرِ ومُنشيءَ الغَيْثِ. فهذه فروقٌ واضحة.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 234

الإنفـــاقُ

الإنفاقُ ضَرْبان: مَحْمودٌ ومَذموم. **فالمحمودُ** منه ما يُكْسِبُ صاحبَه العَدالةَ، وهو بَذْلُ ما أَوْجَبت الشريعةُ بَذْلَه كالصدقةِ المفروضةِ والإنفاقِ على العِيال، ومنه ما يُكْسِب صاحبَه أجراً، وهو الإنفاقُ على مَن أَلْزَمت الشريعةُ الإنفاقَ عليه، ومنه ما يُكْسِبُ الحُرِّية، وهو بَذْلُ ما نَدَبَت الشريعةُ إلى بَذْلِه، فهذا يُكْسِب من الناس شكراً ومن ولي النِّعمة أجراً.

والمذموم ضربان: **إفراطٌ**، وهو التبذيرُ والإسراف، **وتفريط**، وهو التقتير والإمساك، وكلاهما يُراعَى فيه الكَمّيةُ والكَيفية، فالتبذير من جهة الكَمّية: أن يُعْطي أكثرَ مما يَحْتَمِلُه حالُه، ومن حيث الكَيفية: أن يَضَعه في غير موضعه. والاعتبارُ في الكيفيةِ أكثرُ منه بالكَمّية، فَرُبَّ مُنْفِقٍ درهماً من ألوفٍ هو في إنفاقه مُسرفٌ وببذله مُفسد ظالم... وربّ مُنفقٍ ألوفاً لا يملك غيرها هو فيه مقتصدٌ وبذله محمود.

ومن جهة الكيفية أن يمنع من حيث ما يجب ويُنفقَ حيث لا يجب، والتبذير

عند الناسِ أحمدُ لأنه جودٌ لكنه أكثر مما يجب.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 289-290

البُخْـــلُ

حَدُّ البخل

قال قائلون: حَدُّ البُخل مَنْعُ الواجب، فكلُّ من أدّى ما يَجب عليه فليس ببخيل، وهذا غيرُ كافٍ... وقال قائلون: البَخيل هو الذي يَسْتَصْعِب العَطِية، وهو أيضاً قاصر...

بل نقول: المال خُلِقَ لحِكْمَةٍ ومَقصودٍ، وهو صلاحُه لحاجاتِ الخَلْق، ويُمْكن إمساكُه عن الصَّرْف إلى مَا خُلِق للصَّرف إليه، ويُمكن بَذْلُه بالصَّرف إلى ما لا يَحْسُن الصرفُ إليه، ويُمكن التصَرُّفُ فيه بالعدل، وهو أن يُحْفَظ حيث يَجب الحِفظُ ويُبْذَل حيث يَجب البَذْلُ، **فالإمساك حيثُ يَجب البَذلُ بخلٌ، والبذلُ حيث يَجب الإمساك تَبذيرٌ، وبينهما وسطٌ، وهو المَحمود**، ويَنْبغي أن يكون السخاءُ والجود عبارةً عنه.

الغزالي في (الإحياء) 178:3

حقيقة البخل

المالُ مُعَدٌّ لأنْ يُصْرَف في المُهمّات، فالإمساك حيث يَجب البذلُ بُخلٌ، والبذلُ حيث يَجب الإمساكُ تَبْذير، والتوسُّط بينهما هو المحمود، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ولا تَجْعل يَدَكَ مغلولةً إلى عُنُقِك ولا تَبْسُطْها كلَّ البَسْط﴾ (الإسراء، 29)، وقال: ﴿والذين إذا أَنفقوا لم يُسْرِفوا ولم يُقْتِروا وكان بين ذلك قواماً﴾ (الفُرقان، 67).

فحاصل الكلام أن الذي يَجب بَذْله إذا لم يَبذُله فهو البُخْل، ثم الذي يَجب بَذْلُه قسمان: واجبُ الشرعِ وواجبُ المروءة، فمن مَنَع واحداً فهو بخيلٌ، إلاّ أنه

الذي يَمْنعَ واجبَ الشرع فهو أَبْخل، كمانع الزكاةِ ومانعِ أهلِه وعياله النَّفقةَ. وأما واجبُ المروءة فهو مَنْعُ البِرّ.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 124

من هو البخيل

البخيل هو الذي يَمْنَع الحقَّ من مُستحقّيه على ما يَنبغي وفي الوقت الذي يَنبغي وكما ينبغي، فإذا مَنَع البخيلُ الحقَّ على الوجوهِ التي ذكرتُ صار ظالماً، وإذا أحسَّ بهذه الرذيلة من نفسِه وَجَبَ أن يَصْبر على المتظلّمين وهم الذامّون، لأنه من البَيّنِ أن البخيلَ إذا ذَمّه الذامّ فإنما يُذَكّره مواقعَ ظُلْمِه وإخراجَ الحقِّ الذي عليه على غيرِ الوجوه التي تنبغي.

ولكن لما كانت لغة العرب وعادتها مشهورةً في وضع الجودِ موضعَ السَّرَفِ والتبذيرِ حتى إذا كان الإنسانُ في غاية منهما كان عندهم أشدّ استحقاقاً لاسم الجود خفي عليهم موضعُ الفضيلة ومكانُ المدح.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 50-51

التَّوَاضُع

التواضعُ مُشتقٌّ من الضَّعَة، وهو رضا النفسِ بمنزلةٍ دُونَ ما يَستحِقُّه فضلُه ومنزلتُه.

والكِبْرُ: وَضْع نفسه فوقَ قَدْرِه.

والفرقُ بين **التواضُعِ والخشوع**: أن **التواضعَ** يُقال فيما بين رفيعٍ ووضيع، وأيضاً فالتواضعُ يُعتَبَر بالأخلاقِ والأفعالِ الظاهرة والباطنة، **والخُشوع** يقال باعتبارِ أفعالِ الجوارح.

والخُيلاء أَن يَظُنَّ في نفسه ما ليس فيها.

وأما العِزَّةُ: فالترفُّع بالنفسِ عما يَلْحقه غضاضةً، والعزّة منزلةٌ شريفةٌ، وهي نتيجةُ معرفةِ الإنسانِ بقدرِ نفسِه وإكرامِها عن الضراعة للأعراض الدنيوية، كما أن الكِبْرَ نتيجةُ جهلِ الإنسانِ بقَدرِ نفسِه وإنزالِها فوقَ مَنْزلتها.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 196-199

الجُبْـــنُ

توابع الجبن ولواحقه

الجُبن يَتبعه إهانةُ النفسِ وسوءُ العيش وطَمَعُ طبقاتِ الأنذال وغيرِهم من الأهلِ والأولاد وسائرِ المعاملين، وقلّةُ الثباتِ والصبرِ في المواطن التي يَجب فيها الثبات، وهما أيضاً سببُ الكسلِ ومَحَبّةِ الراحةِ اللذين هما سببا كلِّ رذيلة.

ومن لواحق الجُبْنِ: الاستخذاءُ لكلّ أحد، والرضى بكلِّ رذيلة وضيم، والدخولُ تحت كلّ فضيحةٍ في النفسِ والأهلِ والمال، وسماعُ كلِّ قبيحةٍ وفاحشةٍ من الشَّتْمِ والقَذْف، واحتمالُ كلِّ ظلمٍ من كُلّ مُعامل، وقِلّةُ الأَنَفَةِ مما يأنف منه الناسُ الأحرار. وعلاجُ هذه الأسبابِ واللواحقِ يكون بأضدادها، وذلك بأن توقَظ النفسُ التي تَمرض هذا المرض بالهَزّ والتحريك.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 205-206

الخَـــوْفُ

الخوف: أسبابه المادية والمعنوية

إن الخوفَ يَعْرِض من تَوقُّع مكروهٍ وانتظارِ مَحْذور، والتوقُّع والانتظارُ إنما يكونان للحَوادثِ في الزمانِ المُسْتَقبل، وهذه الحوادثُ ربّما كانت عظيمةً، وربّما كانت يَسِيرةً وربّما كانت ضرورية، وربما كانت مُمْكِنةً. والأمور المُمْكِنة ربما كُنّا نَحن أسبابَها، وربما كان غَيْرُنا سَبَبَها، وجميعُ هذه الأقسامِ لا ينبغي للعاقِل أنْ يَخاف منها.

أما الأمورُ المُمكنةُ فهي، بالجملة، مُتَرَجِّحَةٌ بين أن تكون وبين أن لا تكون وليس يَجِب أن يُصَمِّمَ على أنها تكون، فَيستَشْعرَ الخوفَ منها ويَتعجّلَ مكروهَ التألُّم بها وهي بَعْدُ لم تَقَعْ، ولَعلّها لا تَقع، وقد أحسن الشاعر في قوله:

وقُلْ للفؤادِ ـ إن نَزى بك نزوةً ... من الروعِ ـ أَفْرِخْ أكثر الروعِ باطلُه

فهذه حالُ ما كان منها عن سَبَبٍ من خارج... وما كان كذلك فالخَوفُ من مكروهه يَجب أن يكونَ على قَدْر حُدوثه، وإنما يَحْسُن العيشُ وتَطيبُ الحياةُ بالظنِّ الجميلِ والأملِ القَويِّ وتَرْكِ الفِكَرِ في كلِّ ما يُمكن أن لا يَقَعَ من المكاره، وأما ما كان سببُه سُوءَ اختيارِنا وجنايَتنا على أنفسِنا فينبغي أن نَحترزَ منه بتركِ الذنوبِ والجِنايات التي نَخاف عواقبَها ولا نُقْدِم على أمرٍ لا نأمَن غائلَتَه...

وأما الأمورُ الضروريةُ كالهَرَمِ وتوابِعِه، فعلاجُ الخوفِ منه أن تَعْلَم أن الإنسانَ إذا أحبّ طولَ الحياةِ فقد أَحبَّ لا مَحالةَ الهَرَمَ واستَشْعَره استشعارَ ما لا بدَّ منه.

ومع الهَرَمِ يُحْدَث نقصانُ الحرارةِ الغريزيةِ والرُّطوبةِ الأصليةِ التابعةِ لها، وغَلَبةُ ضِدَّيْهما من البَرْد واليُبْس، وضعفِ الأعضاءِ الأصلية كلِّها، ويَتْبع ذلك قِلّةُ الحركةِ وبُطلانُ النّشاطِ وضُعْفُ آلاتِ الهَضْم، وسقوطُ آلاتِ الطَّحْن، ونقصان القُوى المُدَبِّرَةِ للحياة، أعني القوةَ الجاذبةَ والدافعةَ والمُمْسِكة والغاذيةَ وسائرَ ما يَتْبعها من موادِّ الحياةِ. وليست الأمراضُ والآلامُ شيئاً غيرَ هذه الأشياء. ثم يَتْبع ذلك موتُ الأَحِبّاءِ وفَقْدُ الأعزّة، والمستَشْعِرُ لها الملتزمُ لشرائطها في مبدإ كونه لا يَخاف منها، بل يَنتظرها ويَرجوها ويُدْعَى بها ويَرغب إلى الله تعالى فيها عند الصلوات وفي المساجد والمشاهد.

الخوفُ من الموت

إن الخَوْفَ من الموتِ ليس يَعْرِضُ إلاّ لمن لا يَدْري ما الموتُ على الحقيقةِ أو لا يَعْلَم إلى أين تَصيرُ نفسُه، أو لأنه يَظُنّ أن بَدَنَه إذا انحلَّ وبَطَل تركيبُه فقد انحلَّ ذاتُه وبَطَلَتْ نفسُه بُطلانَ عَدَمٍ ودُثور، وأنّ العالمَ سيبقى بعدَه موجوداً وليس هو بموجودٍ فيه كما يَظُنّه مَنْ يَجْهل بقاءَ النفسِ وكيفيةَ المَعاد، أو لأنه يَظُنُّ أن

للموتِ أَلَماً عظيماً غيرَ أَلَمِ الأمراضِ التي ربّما تَقَدَّمَتْه وأَدّت إليه وكانت سَبَبَ حُلولِه، أو لأنه يَعْتَقد عقوبةً تَحُلُّ به بعدَ الموت، أو لأنه متَحَيّرٌ لا يَدري على أيِّ شيءٍ يُقْدِم بعدَ الموت، أو لأنه يَأْسَف على ما يُخَلّفه من المالِ والقُنْيات.

وهذه كلُّها ظنونٌ باطلةٌ لا حقيقةَ لها: أما من جَهِلَ الموتَ ولم يَدْرِ ما هو على الحقيقةِ فإنا نُبَيّن له أن الموتَ ليس بشيءٍ أكثرَ من تَرْكِ النفسِ استعمالَ آلاتِها - وهي الأعضاءُ التي يُسَمّى مجموعُها بَدناً - كما يَتْرُك الصانعُ استعمالَ آلاتِه، وأنّ النَّفْسَ جوهرٌ غيرُ جِسْمانيّ وليست عَرَضاً، وأنها غيرُ قابلةٍ للفساد. . . فإن الجَوْهرَ لا يَفْنَى من حيث هو جوهرٌ ولا تَبْطُل ذاتُه، وإنما تَبْطُل الأعراضُ والنِّسَبُ والإضافاتُ التي بَيْنه وبينَ الأجْسامِ بأضدادها، فأما الجَوْهرُ فلا ضِدَّ له، وكلُّ شَيْءٍ يَفْسد فإنما فَسادُه من ضِدّه، وقد يُمْكنك أن تَقِفَ على ذَلك بسهولةٍ من أوائلِ المَنْطِق قبلَ أن تَصِلَ إلى براهينه.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 206-209

الخوف الصوفيُّ

الخوفُ مَعنىً مُتَعلَّقُه في المستقبلِ لأنه إنما يُخافُ أن يَحُلَّ به مكروهٌ أو يفوتَه محبوب، ولا يكون هذا إلاّ لشيءٍ يَحْصُلَ في المُستقبل، فأما ما يكون في الحالِ مَوجوداً فالخوفُ لا يَتعَلَّق به. . .

سمِعتُ الأستاذَ أبا علي الدّقاق، رحمه الله، يقول: الخوفُ على مَراتب: الخوف، والخَشْية، والهَيبة.

فالخوف من شَرْطِ الإيمان، . . قال الله تعالى: ﴿وخافونِ إن كنتم مؤمنين﴾ (آل عمران، 175).

والخَشية من شرط العِلْم، قال الله تعالى: ﴿إنما يَخْشى اللهَ من عباده العلماءُ﴾ (فاطر، 28).

والهَيبة من شرطِ المعرفة، قال الله تعالى: ﴿ويُحَذِّرُكُم اللهُ نَفسَه﴾ (آل عمران، 28).

القشيري في (الرسالة) 1:342-343

إظهارُ الخوفِ وإبطانُه

. . . إظهارُ الجَزَع عند حلولِ المصائبِ مذمومٌ لأنه عَجَزَ مظهرُه عن مَلْكِ نفسه فأظهرَ أمراً لا فائدةَ فيه، بل هو مذمومٌ في الشريعةِ وقاطعٌ عما يَلْزم من الأعمالِ وعن التأهُّبِ لما يُتَوَقّع حلولُه مما لَعلّه أشنعُ من الأمرِ الواقع الذي عنه حَدَث الجَزَع.

فلما كان إظهارُ الجَزَعِ مذموماً كان ضدُّه محموداً، وهو إظهارُ الصّبرِ لأنه مِلْكُ النفس، واطِّراحٌ لما لا فائدةَ فيه، وإقبالٌ على ما يَعود ويُنْتَفَع به في الحالِ وفي المُستَأْنَف.

وأما استبطانُ الصبر فمذمومٌ لأنه ضعف في الحِسِّ وقَسوةٌ في النفس وقِلّةُ رحمةٍ. . . فصَحّ بهذا أنَّ الاعتدال هو أن يكون المرءُ جَزوعَ النفسِ صَبور الجسدِ بمعنى أن لا يَظهرَ في وجهِه ولا في جوارحه شيءٌ من دلائلِ الجزع.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 83-84

الجنون وما إليه

الجنون هو عارضٌ يَغْمُر العقلَ، و**الحُمْق**: قِلّةُ التنبُّهِ لطريقِ الحقِّ، وكلاهما يَكون تارةً خِلْقَةً وتارةً عارضاً.

إن المجنونَ يكون غَرضُه الذي يُريده ويرومُه فاسداً، وسلوكُه إليه خَطأً، وبهذا يُعْرَف المجنونُ إذا رُئِيَ بإرادته قبلَ سلوكه إلى مُراده.

والأحمقُ لا يُعْرَفُ بمُرادِه بل بسلوكه، ولهذا متى صَحَّت إرادةُ المجنونِ صحَّ

فعلُه حتّى تتعجَّب كثيراً من فَلَتاتِ صوابِه، والأحمقُ لا يَكاد يُصيب في شيءٍ من مَسالكه.

وأما **البَلَه** فقلّةُ التنبُّه في الأمور، ويُضَادُّه الكَيْس.

وأما **الرقيع** فالذي يَلْصَقُ بقلبِه كلُّ مُحالٍ كأنه لَصِقَ بذلك.

والأَرْعَن: الذي يأتي بما يَخْرُجُ عن الصّواب، تشبيهاً بِرَعْنِ الجَبلِ، وهو الحَيْدُ منْه.

والأَحْمَق: الناقصُ العقل.

والغَمَارةُ: قلَّة التّجربة في الأمورِ العملية مع تَخَيُّلٍ سليم، وقد يكون الإنسان غَمْراً في شيءٍ غيرَ غَمْرٍ في غيرِه.

الخَرَقُ: يقال في الجاهلِ بالأمورِ العَملية، وذلك بأنْ يفعلَ أكثرَ مما يَجب أو أقلَّ على غيرِ النّظام المحمود... ويُضَادُّه **الحِذْقُ**.

والبَغْيُ: ارتكابُ الهوى وتَرْكُ ما يَقتضيه الحقُّ والعَقل.

والضّلال: أن يقصدَ لاعتقادِ الحقِّ أو قولِ الصدقِ أو فِعْلِ الجميل، فَظَنَّ ـ لسوءِ تَصَوُّرِه ـ فيما كان باطلاً أنّه حَقٌّ فاعتقده، أو في ما كان كَذِباً أَنّه صِدْقٌ فقاله، أو في ما كان قبيحاً أنه جميلٌ ففعله.

والجهلُ عامٌّ في ذلك كلّه.

والخِبُّ: استعمالُ الدهاءِ في الأمورِ الدنيويةِ صغيرِها وكبيرِها، **والجَرْبَزَةُ** مثلُه، لكن يقالُ فيما يَقتضي الأمورَ الدينية.

والدهاءُ يقال في الأمورِ العظامِ إذا أَدْرَك غايتَها.

والكُفْر عنادُ الإنسانِ للحَقِّ على سبيل التكذيب لا بيقين.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 132-134

الجَهْـــلُ

الجَهل على رأي المتكلّمين

الجهل (في اللغة): عَدَمُ العلمِ وعَدَمُ المعرفة.

(وعند المتكلّمين): يُطْلَق بالاشتراكِ على مَعنيين: **الأول الجهلُ البسيطُ**، وهو عَدَم العلمِ عَمّا من شأنه أن يكون عالماً، فلا يكون ضدّاً للعلم، بل متقابلاً معه تقابلَ العَدَم والمَلَكة، ويَقْرُب منه **السهوُ والغَفلة والذهول**. قال **الآمدي**: إن الذهولَ والغفلةَ والنسيانَ عباراتٌ مختلِفةٌ، لكنْ يَقرب أن تكون معانيها متَّحِدةً، وكلّها معتادةٌ للعلم بمعنى أنه يَسْتَحيل اجتماعُها معه... والجهلُ البسيطُ يَمْتَنع اجتماعُه مع العِلم لذاتَيهما فيكون ضداً له، وإن لم يكن صفةَ إِثْبات...

والثاني: الجهلُ المركَّب، وهو عبارةٌ عن اعتِقادٍ جازمٍ غيرِ مطابقٍ سواءٌ كان مُستنِداً إلى شُبْهةٍ أو تقليد، فليس الثباتُ معتبَراً في الجهل المركّب... وإنما سُمِّيَ مُرَكّباً لأنه يَعتقد الشيءَ على خلاف ما هو عليه.

التهانوي في (الكشاف) 362:1

منازل الناس في الجهل

الإنسانُ في الجهلِ على أربعةِ منازل:

الأول: من لا يعتقد اعتقاداً لا صالحاً ولا طالحاً، والأمرُ في إرشادِه سهلٌ إذا كان طَيِّعاً، فإنه كَلَوْحٍ أبيضَ لم يَشْغَله نَقْشٌ، وكأرضٍ بيضاءَ لم يُلْقَ فيها بِذْرٌ. ويقال له ـ باعتبارِ العلم النّظري ـ **غُفْلٌ**، وباعتبار العلم العملي ـ **غَمْرٌ**، ويقال له سليم الصّدر.

والثاني: مُعتقِدٌ لرأيٍ فاسدٍ، لكنّه لم يَنشأ عليه ولم يَتَرَبَّ فيه، فاستنزالُه عنه سهلٌ، وإن كان أصعبَ من الأول، فإنه كَلَوْحٍ يحتاج إلى حَذْفٍ وكتابة، وكأرضٍ تَحتاج إلى قَلْعٍ وزراعة، ويقال له: **غاوٍ... وضالّ**.

والثالث: معتقدٌ لرأيٍ فاسدٍ قدَّر أنه قد تراءت له صحَّتُه فَرَكَنَ إليه بجهله وضُعْفِ بصيرتِه، فهو مَن وَصفه الله تعالى بقوله: ﴿إن شرّ الدوابِّ عندَ اللهِ الصمُّ البُكْمُ الذين لا يَعقلون﴾ (الأنفال/ 22) [فهذا] لا سبيل إلى تنبيهه وتهذيبه.

والرابع: معتقِدٌ اعتقاداً فاسداً عَرَفَ فسادَه وتمكَّن من معرفتِه لكنّه اكتسبَ دَنِيةً لرأسه وكُرسياً لرياسته فهو يُحامي عليها فيُجادل بالباطل ليَدْحَضَ به الحقّ، ويَذمُّ أهلَ العلم ليَجُرَّ إلى نفسِه الحقَّ، فهذا يقال له **فاسقٌ ومُنافق**.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 131-132

الجُـــودُ

الجود بذلُ الفضل

حدُّ الجود وغايتُه أن تَبْذُلَ الفضلَ كلَّه في وجوه البِرِّ، وأفضلُ ذلك في الجارِ المُحتاج، وَذِي الرَّحِم الفقير، وذي النعمةِ الذاهبة، والأحضرُ [والأخَصّ] فاقةً؛ ومنعُ الفضلِ من هذه الوجوه داخلٌ في البُخل، وعلى قَدْر التقصيرِ والتوسُّعِ في ذلك يكون المَدْح والذمّ، وما وُضِعَ في غيرِ هذه الوجوه فهو **تَبذير**، وهو مذموم.

وما بَذَلْتَ من قُوتِكَ لِمَن هو أمسُّ حاجةً منك فهو **فضلٌ وإيثار**، وهو خيرٌ من الجُود، وما مُنِعَ من هذا فهو لا حَمْدٌ لا ذمّ، وهو **انتصاف**.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 29-30

الجود فضيلةٌ وَسَط

وقد تَبَين في كُتُب الأخلاقِ أن **الجودَ**... فضيلةٌ وسطٌ بين طرفين مَذمومين أحدهما تقصيرٌ والآخر غُلُوّ، فأما جانبُ التقصيرِ من الجودِ فهو الذي يُسَمّى **البُخل**، وهو مَذمومٌ، وأما الجانبُ الذي يَلي الغُلُوَّ فهو الذي يُسَمّى **السَّرَف**.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 51-52

أقوال في الجود

قيل: الجودُ عطاءٌ بلا مَنٍّ وإسعافٌ من غيرِ رَوِيَّةٍ؛ وقيل: الجودُ عطاءٌ من غَيْرِ مسألةٍ على رَوِيةِ التقليل، وقيل: الجودُ السرورُ بالسائلِ والفرحُ بالعَطاء لما أمكن، وقيل: الجودُ عطاءٌ على رَوِيةِ أنَّ المالَ لله تعالى، والعبدُ لله عزّ وجلّ فَيُعطي عبدَ الله مالَ الله على غيرِ رَوِيةِ الفَقْر، وقيل من أعطى البعضَ وأبقى البعضَ فهو صاحبُ سَخاء، ومن بَذَلَ الأكثرَ وأبقى لنفسه شيئاً فهو صاحبُ جود، ومن قاسى الضُرَّ وآثرَ غَيْرَه بالبُلْغَةِ فهو صاحبُ إيثار، ومن لم يَبْذُل شيئاً فهو صاحبُ بخل.

وجملة هذه الكلمات غيرُ محيطةٍ بحقيقةِ الجود والبُخل / انظر البخل).

الغزالي في (الإحياء) 178:3

الجـــواد

فأما الجوادُ فدرجتُه أعلى من درجةِ السخِيِّ، وذلك أنّ حقيقةَ الجود هي إفادةُ ما يَنْبغي لا لِعِوَضٍ، . . . إلاّ أنّ عَدَمَ طَلَبِ العِوَضِ بالكلِّية لا يُتَصوّرُ إلاّ من الله تعالى، أما الآدميُّ فإنه لا يَبْذل الشيءَ إلاّ لغرضٍ، إمّا لثوابِ الآخرة أو اكتسابِ الفضيلةِ النفسانيةِ المُسمّاةِ بالجودِ، وبتطهير النفسِ عن رذيلة البُخلِ سُمِّيَ جواداً، أما إذا كان الباعثُ على البذلِ هو الخوفُ من هَجْوِ الشعراءِ أو من مَلامةِ الخَلْقِ، أو ما يَتوَقَّعُه من نفعٍ يَصل إليه من المُنْعَم عليه، فذلك ليس بجودٍ، لأنه إنما أتى بهذا الفعلِ على سبيلِ الضرورةِ.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 126

الحِـــرْصُ

الحرصُ والبخل

الحرص هو السعيُ التامُّ في تَحصيلِ المالِ عند عَدَمِه أو عند قِلَّته.

والبُخْلُ هو السَّعيُ التامُّ في إمساكِه عندَ وجوده، فَحُبُّ المالِ حاصلٌ في

الأمرين، إلاّ أنّ حُبَّ الجَمْع والتّحصيلِ هو الحِرْصُ، وحُبَّ الإبقاءِ هو البُخْل.

لحُبِّ المالِ سَببان: أَحدُهما أنّ المالَ سببُ القُدْرة، والقُدرةُ كمالٌ، والكمالُ محبوبٌ لذاتِه، والمُفْضي إلى المحبوبِ مَحبوبٌ، فالمالُ محبوب. والثاني أنَّ المالَ يَقتضي دَفْعَ الحاجة، ودَفْعُ الحاجة مَطلوبٌ، والمُفْضي إلى المطلوبِ مَطلوب، والفرقُ بين هذين الوَجْهين ظاهرٌ، فإن الشَّيْخَ المريضَ المُشْرِفَ على الموت إذا كانت مَعه أموالٌ عظيمةٌ خارجةٌ عن حَضْره، فإذا أُخْبِر في هذه الحالةِ أنه سُرِقَ مالُه أو أغيرَ عليه فإنه يَتَأَذّى بذَلك مع علمه بأنه لا فائدةَ له فيه، وليس هذا التأذّي لاحتياجِه إليه لأنه عالمٌ بأنه يَموت غداً، فَدلَّ ذلك أنه إنما تأذّى لأنه بخيلٌ لأنه زالت قُدْرتُه بسببِ القَدْر الذي زال من مالِه، وزوالُ القُدرةِ زَوالُ الكمال، وزوالُ الكمالِ نقصٌ مبغوضٌ لذاتِه.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 113

الحَـــزْمُ

حقيقة الحزم

حَدُّ الحزمِ معرفةُ الصديق من العدوّ، وغايةُ الخُرْقِ والضّعفِ جَهْلُ العَدُوِّ من الصَّديق.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 79

الحُـــزْنُ

أسبابُ الحزن

إن الحزنَ ألمٌ نفسانيٌّ يَعرض لفقدِ المحبوباتِ وفَوْتِ المطلوبات. فإذَن قد تَبيَّنَتْ أيضاً أسبابُ الحُزنِ مما قد قيل، إذ هو عارضٌ لفَقْدِ مَحبوبٍ أو لِفَوْتِ مطلوب. فإذن قد يَنبغي أن نَبْحث هل يُمْكِنُ أن يَعْرى من هذه الأسبابِ أحدٌ، فإنه

ليس بمُمكنٍ أنْ ينالَ أحدٌ جميعَ مطلوباتِه، ولا أن يَسْلَم من فَقْدِ جميع محبوباته، لأنَّ الثباتَ والدوامَ معدومٌ في عالِم الكَوْن والفساد الذي نحن فيه، وإنما الثباتُ والدوامُ موجودان اضطراراً في عالَم العقلِ الذي هو ممكنٌ لنا مشاهدتُه.

فإن أَحْبَبنا أن لا نَفقدَ محبوباتِنا وألاَّ تفوتَنا طلباتُنا فينبغي أن نُشاهِد العالمَ العقليَّ ونُصَيِّرَ محبوباتِنا وقُنْياتِنا وإرادَتنا منه، فإنّا إن فعلنا ذلك أَمِنّا أن يَغْصبنا قُنياتِنا أحدٌ أو يَملكها علينا يدٌ، وأن نُعْدَم ما أحببنا منه، إذ لا تنالُها الآفاتُ ولا يَلْحقها المماتُ ولا تَفوتُنا الطِّلْبة، إذ المَطالبُ العقليةُ يَلْحق بعضُها بعضاً، واقفةٌ غيرُ متَحركة ولا زائلة، فهي مُدْرَكةٌ غيرُ فائتة. فأما القُنْيةُ الحِسّيةُ والمحبوباتُ الحِسيةُ والطِّلْباتُ الحِسيةُ فإنها موقوفاتٌ لكل أحد، ومبتذلٌ لكلّ يدٍ لا يُمكن تَحصينها، ولا يُؤْمَنُ فسادُها وزوالُها وتبدُّلها.

الكِنْدي في (رسالة الحيلة لدفع الأحزان) من (رسائل فلسفية) تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. ص 6-7

سبب الحُزن

الحُزْنُ أَلَمٌ نَفْسانيٌّ يَعرِض لِفَقْدِ مَحبوبٍ أو فَوْت مطلوب، وسببُه الحرصُ على القُنياتِ الجسمانيةِ والشَّرَهُ إلى الشهواتِ البدنية والحَسرةُ على ما يَفْقده أو يَفوته منها، وإنما يَحْزَنُ ويَجْزَعُ على فَقْدِ محبوباتِه وفَوْتِ مطلوباتِه مَن يَظُنّ أنّ ما يَحْصُل له من محبوباتِ الدنيا يَجوز أن يبقى ويَثْبُت عنده، وأن جميعَ ما يَطلبه من مفقوداتِها لا بدَّ أن يَحْصُل له ويَصيرَ في مِلْكِه. فإذا أنصف نفسَه وعَلِم أنّ جميعَ ما في عالم الكونِ والفسادِ غيرُ ثابتٍ ولا باقٍ، وإنما الثابتُ الباقي هو ما يكون في عالَمِ العقل، لم يَطمع في المُحالِ ولم يَطلبه، وإذا لم يَطْمَع فيه لم يَحزن لفَقْدِ ما يَهواه ولا لِفَوْتِ ما يتمّناه في هذا العالم، فَصَرَفَ سَعْيَه إلى المطلوباتِ الصّافيةِ واقتصر بهِمَّتِه على طلبِ المحبوباتِ الباقية، وأعرض عمّا ليس في طبعِه أن يَثْبُت ويَبقى. وإذا حَصَل له منها شيءٌ بادَرَ إلى وَضْعه في موضعه، وأَخَذَ منه مقدارَ

الحاجةِ إلى دَفْعِ الآلامِ التي أحصيناها من الجوعِ والعُرْيِ والضروراتِ التي تُشبِهها، وتَرك الادّخارَ والاستكثارَ والتماسَ المباهاةِ والافتخارِ ولم يُحَدِّث نفْسَه بالمكاثرة بها والتمنّي لها. فإذا فارَقَتْه لَمْ يَأسَفْ عليها ولم يُبالِ بها، فإنَّ مَنْ فَعَلَ ذلك أَمِنَ فَلَمْ يَجْزَع وفَرِح فلم يَحْزن وسَعِدَ فلم يَشْقَ. ومن لم يَقبل هذه الوصيةَ ولم يُعالِج نفسَه بهذا العلاج لم يَزل في جَزَعٍ دائمٍ وحُزْن غيرِ مُنْتَقَص. . .

قال الكِنْدي في (كتاب دَفع الأحزان): «مما يدلُّك دَلالةً واضحةً أن الحزنَ شيءٌ يَجلُبهُ الإنسانُ ويَضَعُه وضعاً وليس هو من الأشياءِ الطبيعية: أن من فَقَدَ مِلْكاً أو طلب أمراً فلم يَجِدْه ولَحِقَه حُزنٌ، ثم نظر في حُزنِه ذلك نظراً حكيماً، وعَرف أن أسبابَ حُزْنه هي أسبابٌ غيرُ ضرورية، وأنَّ كثيراً من الناس ليس لهم ذلك المِلْكُ وهم غَيرُ محزونين بل فَرِحون مغتبطون عَلِمَ علماً لا ريب في أنَّ الحزنَ ليس بضروريٍّ ولا طبيعيّ، وأن من حَزِن من الناس وجَلَب لنفسه هذا العارضَ فهو لا مَحالةَ سَيَسْلو ويعودُ إلى حالِه الطبيعيّ. فقد شاهدنا قوماً فقدوا من الأولادِ والأَعِزَّةِ والأصدقاءِ والأحِبّةِ ما اشتدّ حُزْنُهم عليه ثم لا يلبثون أن يعودوا إلى حالةِ المَسَرّةِ والضَّحِكِ والغِبْطة، ويَصيروا إلى حالٍ من لَمْ يَحْزَن قط».

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 220-217

الحَسَــدُ

الحَسدُ انفعالٌ رديء

إن الحسَدَ هو غَمٌّ يَلْحَق الإنسانَ بسببِ خيرٍ نالَ مُسْتَحِقَّه، ثم يَتبع هذا الانفعالَ الرديءَ أَفعالٌ أُخَرُ رديئةٌ، فمنها أن يَتمنّى زوالَ ذلك الخيرِ عن المُستحِقِّ، ويَتْبع هذا التمنّي أن يَسعى فيه بضروبِ الفساد فيتأدَّى إلى شرورٍ كثيرة.

فَمن عَرض له عارضُ الحَسَدِ الذي حدّدناه فهو شِرّير، والشِّرِّير لا يكون فاضلاً، ولكنْ لَمّا كان هذا الغَمُّ قد يَعرِض للإنسان على وجوهٍ أُخَرَ غيرِ مذمومةٍ غَلَط فيه الناس فَسَمَّوْه باسِم الحسد، ومِثالُ ذلك أن الفاضلَ قد يَغتمُّ بالخيرِ إذا ناله

غيرُ مُستَحِقِّه، لأنه يُؤْثِرُ أن تَقعَ الأشياءُ مواقِعَها، ولأنّ الخيرَ إذا حَصل عند الشرِّيرِ استعمله في الشرِّ إن كان مما يُستعمل، أو لَمْ يَنْتفع به بَتَّةً.

وربما اغْتَمّ الفاضلُ لنفسِه إذا لم يُصِبْ من الخيرِ ما أصابه غيرُه إذا كان مُستَحِقّاً مثلَه، وإنما لم أُسَمِّ هذا حسداً لأن غَمَّه لم يكن بالخيرِ الذي أصاب غَيْرَه، بل لأنه حُرِمَ مثلَه، وإذا آثرَ لنفسِه ما يَجِده لغيرِه لم يكن قبيحاً بل يَجب لكلِّ أحدٍ إذا رأى خيراً عند غيرِه أن يَتمنّاه أيضاً لنفسه، لأنّ هذا الغمَّ لا يَتْبَعه أن يتمنّى زوالَ الخيرِ عن مُستَحِقِّه.

وقد فَرَّقَتْ العربُ بين هذين فَسَمَّوْا أحدَهما حَسّاداً والآخرَ غابِطاً.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 71-72

حقيقةُ الحَسَد

وحقيقةُ الحَسَدِ شِدَّة الأسى على الخيراتِ تكون للناسِ الأفاضل، وهو غيرُ المنافسة، وربّما غَلَط قومٌ فظَنّوا أن المنافسةَ في الخيرِ هي الحَسَدُ، وليس الأمرُ على ما ظَنّوا، لأنّ المنافسةَ طلبُ التشبُّهِ بالأفاضلِ من غير إدخالِ ضَرَرٍ عليهم، والحَسَد مصروفٌ إلى الضَّرر، لأن غايتَه أن يُعْدَم الأفاضلُ فَضْلَهم من غيرِ أن يَصيرَ الفضلُ له، فهذا الفرقُ بين المنافسةِ والحَسَد، فالمنافسةُ ـ إذن ـ فضيلةٌ لأنها داعيةٌ إلى اكتسابِ الفَضائلِ والاقتداءِ بأخيار الأفاضل.

واعلَم أنّ دواعيَ الحَسَدِ ثلاثةٌ: أحدُها بُغْضُ المحسودِ فَيأسى عليه بفضيلةٍ تَظهر أو مَنْقَبةٍ تُشْكَر. . . والثاني أن يَظْهَرَ من المحسودِ فضلٌ يَعْجِزُ عنه فَيَكْرَه تَقَدُّمَه فيه، واختصاصَه به. . . والثالث أنْ يكون في الحاسدِ شُحٌّ بالفضائلِ وبُخْلٌ بالنِّعَم، وليست إليه فَيَمنع منها، ولا بيده فَيَدْفع عنها لأنّها مواهب قد مَنَحها اللهُ مَنْ شاء، فَيَسخط على الله ـ عزّ وجلّ ـ في قضائه، ويَحْسد على ما مَنَحَ من عطائه. . . وهذا النوعُ من الحسدِ أَعمُّها وأخبثُها، إذ ليس لصاحبِه راحة، ولا لرضاه غاية.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 232-233

الحَسد والغِبْطة

الحَسد: تَمنِّي زوالِ نعمةٍ مُستَحَقَّةٍ من غيرِ أن يكون طالباً ذلك لنفسه.

قال النبيُّ - ﷺ: «المؤمن يَغْبِط والمنافق يَحْسُد» فَحَمِد الغِبْطة.

فإن قيل: ما وجهُ قولِ النبيّ - ﷺ: «لا حَسَد إلاّ في اثنتيْن، رجل آتاه الله مالاً فَجَعله في حَقٍّ، ورجل آتاه الله حكمةً فهو يَقضي بها» قيل: عُنِيَ بالحسد ههنا: الغِبطة، وقد تُسمّى بالحسدِ من حيث إنهما الغَمّ الذي يَنال الإنسانَ من خيرٍ يَناله غيرُه ولا يَناله هو.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 239-240

لا حسد إلاّ على نعمة

إنه لا حسدَ إلاّ على نِعمة، فإذا أَنْعَم الله على أخيك بنعمةٍ فلك فيها حالتان: إحداهُما أن تَكْره تلك النعمةَ وتُحِبَّ زوالَها، وهذه الحالةُ تُسمَّى حَسداً، فالحسدُ حَدُّه كراهةُ النِّعْمةِ وحُبُّ زوالها عن المُنْعَمِ عليه. **الحالة الثانية** أن لا تُحِبّ زوالَها ولا تَكْرهَ وجودَها ودوامَها ولكن تَشْتَهي لنفسك مثلَها، وهذه تُسمّى غِبطةً وقد تُخْتَصّ باسمِ المُنافسة، وقد تُسمّى المنافسةُ حسداً والحسدُ منافسةً، ويوضَع أحدُ اللفظين موضعَ الآخر، ولا حِجْرَ في الأسامي بعد فَهْم المعاني.

الغزالي في (الإحياء) 130:3

الحَـــقُّ

الحقّ مطابقة الواقع للاعقاد

الحَقُّ (في اللغة): الثابتُ، واللائق، والصحيح، والمستقيم، والواجبُ، والعملُ الذي يَحْدُث حتماً، والصدقُ، واسمٌ من أسماءِ الله - تعالى - وصِدْقُ القول، والوفاءُ بالوعد. وهو عند الصوفية: عبارةٌ عن الوجودِ المُطْلَقِ، يَعني الغيرَ

المُقَيّدِ بأيِّ قيد. . . فالحقُّ عندهم إذَن هو ذاتُ الله. (وفي العُرف): هو مطابقةُ الواقعِ للاعتقاد، كما أن الصِّدْقَ: مطابقةُ الاعتقادِ للواقع. . . قال المُحَقِّقُ التفتازاني في (شرح العقائد): الحقُّ هو الحُكْم المطابقُ للواقِع، يُطْلَق على العقائدِ والأَديان والمذاهب باعتبارِ اشتمالِها على ذلك، ويُقابِل الباطلَ. وأما الصدقُ فقد شاع في الأقوالِ خاصّةً، ويقابله الكذب.

وتحقيقه ما ذكره السيد السند في (حاشية شرح المطالع) من أن الحقَّ والصدقَ متشاركان في المَوْرِدِ إذ قد يوصف بكلٍّ منهما القولُ المطابقُ والعَقْدُ المطابِقُ للواقع، والفرقُ بينهما أنّ المطابقةَ بين الشيئين تقتضي نِسْبةَ كلٍّ منهما إلى الآخر بالمطابقة. . . فإن نُسِب الواقعُ إلى الاعتقادِ كان الواقعُ مطابِقاً (بكسر الباء) والاعتقادُ مطابَقاً (بفتحها)، فهذه المطابقةُ القائمةُ بالاعتقاد تُسَمّى حقًّا بالمعنى المَصدري، ويقال: هذا اعتقادُ حقٍّ على أنه صِفةٌ مُشَبَّهة. . . وإن نُسِب الاعتقادُ إلى الواقِع كان الاعتقادُ مطابِقاً (بكسر الباء) والواقعُ مطابَقاً (بفتحها)، فهذه المُطابَقية القائمةُ بالاعتقادِ تُسَمّى صدْقاً، ويقال: هذا اعتقادُ صِدْقٍ، أي صادق، وإنما سُمِّيَت بذلك تمييزاً لها عن أختها.

التهانوي في (الكشاف) 2:80-81

الحِلْــــمُ

الحلم والعفو

الحِلْمُ: إمساكُ النفسِ عن هيجانِ الغضب، **والتَحَلُّم**: إمساكها عن قضاءِ الوَطَرِ منه إذا هاج.

ولما كان الحِلْمُ عن تأثيرِ العقلِ وغيرَ مُنْفَكٍّ عنه صار يُعْتَبَر به عن كلِّ عقلٍ ظَهَر فعلاً، كقوله ـ عَزّ وجلّ ـ في ذمّ الكفّار على سبيل التعجّب منهم: ﴿أَمْ تَأمُرُهم أحلامُهم بهذا﴾ (الطور 32).

ولن يَتِمّ حِلْمُ الإنسانِ إلاّ بإمساكِ الجوارحِ كلِّها: اليدِ عن البطش، واللسانِ عن الفُحْش، والعينِ عن فضولات النّظر. وأقربُ لفظٍ يُستَعْمَل في ضدّ الحِلْم: التذَمّر.

وأما العَفْو والصَّفحُ فهما صورتا الحِلْمِ ومُخْرِجاه إلى الوجود. فالعفوُ تَرْكُ المؤاخَذةِ بالذَّنب، والصفحُ تَرْكُ التَّثريب، وهو محمودٌ إذا كان على الوجه الذي يجب.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 233-234

الحِلْم وكَظْمُ الغيظ

الحِلْمُ أفضلُ من كَظْمِ الغيظ، لأنَّ كَظْمَ الغَيْظ عبارةٌ عن التحلُّمِ - أي تكَلّف الحِلْم - ولا يحتاج إلى كَظْمِ الغيظ إلاّ من هاج غيظُه ويَحتاج فيه إلى مُجاهدةٍ شديدة، ولكن إذا تَعَوَّدَ ذلك مُدّةً صار ذلك اعتياداً فلا يَهيج الغيظ، وإن هاجَ فلا يكون في كَظْمه تَعَبٌ، وهو الحِلْمُ الطبيعي، وهو دَلالةُ كمالِ العقلِ واستيلائه وانكسارِ قُوة الغَضَب وخُضوعِها للعقل.

الغزالي في (الإحياء) 121:3

الحُمْــــقُ

الحُمق والرعونة

الأَحْمق في الأصل: من لا عقلَ له، وفي اصطلاحِ الأطباء: هو نقصانٌ في الفكر في الأشياء العملية التي تتعلَّق بحسنِ التدبير في المنزلِ والمدينة، وجودةِ المعاش، ومخالطةِ الناس، والمعاملةِ مَعهم لا في العلوم النظرية ولا في العلوم العملية، مثل عِلْمَيّ الطبّ والهندسة فإنَّ ضُعف الفكرِ فيهما لا يُسمّى حُمقاً، بل بلادةً، فإن كان هذا ذاتياً في أصل الخِلْقة والجِبِلَّة فلا علاج له.

والرعونة مرادفةٌ للحُمْق. وفي (الأقسرايي): الرعونة هي نقصان العقل، والحُمْقُ بُطلانه.

التهانوي في (الكشاف) 90:2

الحَمِيّــة

الحَمِيَّةُ هي قُوةُ الغَضب مَتى تَحَرَّكت تَحَرّكَ دمُ القلب فتولَّدَ منه ثلاثةُ أحوالٍ، وذلك لأنها إمّا تَتَحَرّك على مَنْ فوقه أو على مَنْ دونه أو على نظيرِه. فإن كان ذلك على من فوقه ممن يَظُنّ أنه لا سبيلَ له إلى الانتقام منه تولَّد منه انقباضُ الدم، وذلك هو الجَزَع.

وإن كان على من دونه ممن يَظُن أن له سبيلاً إلى الانتقام منه تولَّد منه انقباضُ الدم، وتَرَدُّده بين الانقباضِ والانبساط، وذلك هو الحِقْد، ولكونِ الغَضَبِ والغمِّ بالذاتِ واحداً واختلافهما بالإضافةِ سُئِل ابنُ عَبّاس ـ رضي الله تعالى عنه ـ فقال: مَخْرجُهما واحدٌ واللّفظُ مختلف، فمن نازع قادراً عليه أظهره غَضباً، ومن نازع من لا يَقْوى عليه كَتَمه حزناً.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 217

الحَيَـــــاءُ

حقيقة الحياء

الحياءُ انقباضُ النفسِ عن القبائِح، وهو من خصائصِ الإنسانِ، وأقلُّ ما يَظْهر من قوةِ الفَهْم في الصبيان، وجَعَلَه اللهُ ـ سبحانه ـ في الإنسانِ ليَرْتَدِع به عما تَنْزع إليه الشهوةُ من القبائِح، فلا يكون كالبهيمة. وهو مُرَكّبٌ من جُبنٍ وعِفَّة، ولذلك يكون المُسْتَحِي فاسقاً ولا يكون الفاسقُ مستحيياً، والمُستحِي شجاعاً ـ لتنافي اجتماعِ الجُبْن والشجاعة.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 187

الحياءُ إحساسُ النفس بالقبيح

أمّا الحياءُ الذي أَحْبَبْتَ أن نبدأ به فحقيقتُه انحصارُ نَفْسٍ مخافةَ فِعْلٍ قبيحٍ يَصْدر عنها، وهو خُلُقٌ مَرْضيّ في الأحداثِ، فإنه يَدُلّ على أن نَفْسَه قد شَعرت بالشيءِ القبيح، وأَشفقت من مُواقَعَته، وكَرِهت ظهورَه منه فَعَرَض لنفسه هذا العارض.

وإحساسُ النفسِ بالأفعالِ القبيحةِ ونفورُها عنها دليلٌ على كَرَمِ جوهرها، ومُطْمِعٌ في استصلاحها جداً.

قال صاحبُ الكتاب في تَدْبير المَنْزل: «ليس يوجَد في الصبيِّ فِراسةٌ أَصَحُّ ودليلٌ أصدقُ لِمَن آثَرَ أن يَعْرفَ نجابتَه وفَلاحَه وقَبولَه الأدبَ من الحياء».

فأما المشايخُ فلا يَجب أن يَعْرِض لهم هذا العارضُ، لأنه لا يَنبغي لهم أن يَحْذروا وقوعَ فِعْلٍ قبيحٍ منهم لما سَبق من عِلْمهم ودُرْبَتهم ومَعْرفَتِهم بمَواضِع القبيحِ والحَسَن، ولأن نفوسَهم يَجب أن تكونَ قد تهذَّبت وأَمِنَت وقوعَ شيءٍ قبيحٍ منهم، فلذلك لا يَنبغي أن يَعْرِض لهم الحياءُ. وقد بَيّن الحكيم [أرسطو] هذا في كتابِ (الأخلاق).

فأما قولُه ـ عليه السلام ـ: «الحياءُ شُعْبَةٌ من الإيمان» فكلامٌ في غايةِ الحُسْن والصحّةِ والصّدقِ، وكيف لا يكون شُعْبَةً منه وإنما الإيمان التصديقُ بالله ـ عزّ وجلّ ـ والمُصَدَّق به مُصَدِّقٌ بصفاتِه وأفعالِه التي هي من الحُسْنِ في غايةٍ لا يجوز أن يكون فيها وفي دَرَجَتِها شيءٌ من المُسْتَحْسَنات، لأنها سَبَبُ حُسْنِ كلِّ حَسَنٍ، وهي التي تَفيض بالحُسْنِ على غيرها، إذ كانت مَعْدِنَه ومَبْدأَه، وإنما نالت الأشياءُ كلُّها الحُسْنَ والجمالَ والبهاءَ منها وبها، وكذلك جميعُ أوامِر الله ـ تعالى ـ وشرائِعه وموجباتِ العقلِ الذي هو رسولُه الأول ووكيلُه ـ عند جميعِ خلقه ـ الأقدم.

ومَنْ عَرَفَ الحُسْنَ عَرَفَ ضِدَّه لا مَحالة، ومن عَرَفَ ضدَّه حَذِر وأَشفق منه

فَعَرَض له الحياءُ الذي حَرّرناه ولخّصناه.

وصديقُك[1] أبو عثمان يقول: «الحياءُ لِباسٌ سابغٌ، وحِجابٌ واقٍ، وسِتْرٌ من المَساويء، أخو العَفاف، وحليفُ الدين، ومصاحِبٌ بالتصنُّع ورقيبٌ من العِصْمة، وعينٌ كالئة، يَذود عن الفساد، ويَنْهى عن الفحشاءِ والأدناس».

وإنما حَكيت لك ألفاظَه لشَغَفِك به وحُسْنِ قَبُولك كلَّ ما يُشير إليه ويَدُلُّ عليه.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 41-43

الحياءُ نوعان: نفساني وإيماني

الحياءُ... انكسارٌ وتَغَيُّرٌ يَعتري الإنسانَ من تَخَوُّف ما يُعاب به أو يُذَمُّ، على ما قال الزّمخشري... (وفي الشرع): عبارةٌ عن خُلُقٍ باعثٍ على تَرْك القبيح... وفي رسالةِ السيد الجرجاني[2]: «الحياءُ انقباضُ النَّفسِ من شيء وتَرْكُه حَذراً عن اللوم فيه، وهو نوعان: نفسانيٌّ وهو الذي خَلقه الله ـ تعالى ـ في النفوسِ كلِّها كالحَياء عن كَشْف العورة والجِماع بين الناس، وإيمانيٌّ وهو أن يَمتَنع المؤمنُ من فعلِ المعاصي خوفاً من الله تعالى».

التهانوي في (الكشاف) 168:2

شُعَب الحياء

إن الخَيْرَ والشرَّ معانٍ كامنةٌ تعرف بسِماتٍ دالّةٍ... فسِمة الخيرِ الدَّعَةُ والحَياء، وسِمَةُ الشرِّ القِحَةُ والبَذاء، وكفى بالحياءِ خيراً أن يكون على الخيرِ دليلاً، وكفى بالقِحَة والبَذاء شراً أن يكونا إلى الشرِّ سبيلاً...

---

(1) المخاطَب هنا هو أبو حيان التوحيدي الذي كان شديد الإعجاب بالجاحظ.

(2) الكلام الذي نقله التهانوي وارد في كتاب «التعريفات» لعلي بن محمد الشريف الجرجاني. ص 100، (طبعة فلوجل).

وليس لِمَنْ سُلِب الحياءَ صادٌّ عن قبيح، ولا زاجرٌ عن محظور، فهو يُقْدِم على ما يَشاء ويَأتي ما يهوى. . .

واعلَم أن الحَياءَ في الإنسان قد يكون من ثلاثةِ أَوْجُهٍ: أَحَدِها حياؤُه من الله - تعالى - والثاني حياؤُه من الناس، والثالث حَياؤه من نفسه.

فأما حياؤه من الله - تعالى - فيكون بامتثالِ أوامرِه، والكفِّ عن زواجره. . .

وأما حَياؤه من الناس فيكون بكَفِّ الأذى وتَرك المُجاهرة بالقبيح. . . وهذا النوعُ من الحياءِ قد يكون من كمالِ المُروءة وحُبِّ الثَّناء.

وأما حَياؤه من نفسِه فيكون بالعِفَّة وصيانة الخَلَوات. . . وهذا النوعُ من الحياءِ قد يكون من فضيلةِ النّفس وحُسْنِ السريرةِ، فمتى كَمُل حياءُ الإنسان من وجوهِ الثلاثةِ فقد كَمُلت فيه أسبابُ الخَيْر، وانتفت عنه أسبابُ الشرّ.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 211-214

الخَجَـــلُ

الخَجَل حيرةُ النفس

وأما الخجلُ فحيرةُ النفسِ لِفَرْط الحياء، ويُحْمَد في النساءِ والصّبيان، ويُذَمّ - باتفاقٍ - في الرجال. والوَقاحة مذمومةٌ بكلّ إنسان، إذ هي انسلاخٌ من الإنسانية، وحقيقتُها لَجاجُ النفسِ في تَعاطي القَبيح.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 188

الرَّجـــاءُ

حقيقةُ الرجاء

الرجاءُ (في اللغة): الطمعُ. . . وجاء أيضاً بمعنى الخوفِ لقوله - تعالى -: ﴿ما لكم لا تَرجون لله وقاراً﴾ نوح 13.

(وعند أهل السلوك): عبارةٌ عن إسكانِ القَلْب بحُسنِ الوَعْد.

وقيل: الرجاءُ الثقةُ بالجُودِ من الكَريم الوَدود.

وقيل: هو تَوقُّع الخَيْرِ مِمّن بيده الخير.

فاسمُ الرجاءِ إنما يَصْدُق على انتظارِ محبوبٍ تَمَهّدت جميعُ أسبابِه الداخلةِ تَحْت اختيارِ العَبْد.

والفرق بينه وبينَ الأملِ أنَّ الأمل يُطْلَق في مَرْضِيّ، والرجاءُ في غَيْر مَرْضِيّ. . . فالأملُ أخصُّ من الرجاءِ لأنه مخصوص برجاءٍ محمود.

التهانوي في (الكشّاف) 84:3

الرجاء والتمنّي

الرجاءُ تَعَلُّق القَلْبِ بمحبوبٍ سَيَحصل في المستقبلِ، وكما أن الخوفَ يَقع في مستقبلِ الزمانِ، فكذلك الرجاء يُحْصَل لما يُؤْملُ في الاستقبالِ. وبالرجاء عَيشُ القلوبِ واستقلالُها.

والفرقُ بين الرجاءِ والتمنّي أن التمنّي يورِثُ صاحبَه الكسلَ ولا يَسْلك [به] طريقَ الجَهد والجِدّ، وبعكسه صاحبُ الرجاء، فالرجاء محمودٌ، والتمنّي مَلول.

القشيري في (الرسالة) 356:1

الرجاء من مقامات السالكين

إن الرجاءَ من جملةِ مقاماتِ السالكين وأحوالِ الطالبين، وإنما يُسَمّى الوصفُ مقاماً إذا ثَبَت وأقام، وإنما يُسمَّى حالاً إذا كان عارضاً سَرِيع الزوال. . .

والرجاءُ أيضاً يَتِمُّ من حالٍ وعِلْمٍ وعَمل، فالعلمُ سَبَبٌ يُثْمِرُ الحالَ، والحالُ يَقتضي العملَ، وكأنّ الرجاءَ اسمٌ للحالِ من جُمْلَةِ الثلاثة، وبيانُه أنّ كلَّ ما يُلاقيك من مَكْروهٍ ومَحْبوبٍ فينقسم إلى موجودٍ في الحالِ وإلى مَوْجودٍ

فيما مَضى وإلى مُنْتظَرٍ في الاستقبال.

فإذا خَطَر ببالك موجودٌ فيما مضى سُمِّيَ ذِكْراً أو تَذَكُّراً، وإن كان ما خَطَر بقلبك موجوداً في الحالِ سُمّيَ وَجْداً وذَوقاً وإدراكاً، وإنما سُمِّيَ وَجْداً لأنها حالةٌ تَجِدها من نفسك، وإن كان قد خَطَر ببالك وجودُ شيءٍ في الاستقبال وغَلَبَ ذلك على قَلْبِك سُمِّيَ انتظاراً وتَوَقُّعاً، فإن كان المنتظَرُ مكروهاً حصل منه أَلَمٌ في القلبِ سُمِّيَ خَوفاً وإشفاقاً، وإن كان محبوباً حَصل من انتظارِه وتَعَلُّقِ القَلْبِ به وإخطارِ وجودِه بالبالِ لَذّةٌ في القلبِ وارتياحٌ سُمّيَ ذلك الارتياحُ رجاءً.

فالرجاءُ هو ارتياحُ القلبِ لانتظارِ ما هو محبوبٌ عنده، ولكنَّ ذلك المحبوبَ المُتَوقَّعَ لا بدّ أن يكون له سَبَبٌ، فإن كان انتظارُه لأجلِ حُصولِ أكثر أسبابِه فاسْمُ الرجاءِ عليه صادقٌ، وإن كان ذلك انتظاراً مع انْخِرامِ أسبابِه واضطرابِها فاسمُ الغُرورِ والحُمْقِ عليه أَصْدَقُ من اسمِ الرجاء، وإن لم تَكُن الأسبابُ معلومةَ الوجودِ ولا معلومةَ الانتفاءِ فاسمُ التمنّي أصدقُ على انتظاره لأنه انتظارٌ من غيرِ سبب.

الغزالي في (الإحياء) 104:4

الرَّحْمَةُ

الرحمة (لغةً): رِقّةُ القلبِ وانعطافٌ يَقتضي التفضُّلَ والإحسان، وهي من الكَيفياتِ التابعةِ للمزاج. . .

وذكر بعضُ المُحقِّقين أنّ الرحمةَ من صفاتِ الذات، وهي إرادةُ إيصالِ الخَيرِ ودَفْعِ الشرّ. فالباري ـ سُبحانه ـ رَحْمَنٌ رَحيم لأنّ إرادتَه أزليةٌ، ومعنى ذلك أنه ـ تعالى ـ أرادَ في الأزلِ أن يُنْعِمَ على عَبيدِه المؤمنين فيما لا يَزال.

وقال آخرون: هي من صفاتِ الفِعْل، وهي إيصالُ الخَيْر ودَفْعُ الشّرّ، ونِسْبَتُها إليه ـ سبحانه ـ عبارةٌ عن عَطاءِ الله ـ تعالى ـ العبدَ ما لا يَستحقُّه من المَثوبةِ ودفعِ ما يَستوجبه من العقوبة، وقيل: هي تَرْكُ عقوبةِ مَنْ يَستحِقُّ العقوبة.

وذكر الإمامُ الرازي في (مفاتيح الغيب) أنَّ الرحمةَ لا تكون إلاّ لله ـ تَعالى ـ لأنَّ الجُودَ هو إفادةُ ما يَنْبغي لا لِغَرضٍ ولا لِعِوضٍ، وكلُّ أحدٍ غيرِ اللهِ إنما يُعْطي ليأخذَ عِوَضاً، إلاّ أن العِوضَ أقسامٌ: منه جسمانيٌّ ومنه رُوحَاني. . .

التهانوي في (الكشاف) 3:78-79

الرِّفْــقُ

الرفق محمودٌ، ويُضادُّه العنفُ والحِدّة، والعنفُ نتيجةُ الغضبِ والفظاظة، والرفقُ واللينُ نتيجةُ حُسْنِ الخُلُقِ والسلامة.

وقد يكون سببَ الحِدّةِ: الغضبُ، وقد يكون سببَها شدةُ الحِرْص واستيلاؤه بحيث يُدهِش عن التفكُّر ويَمنع من التثبُّت. فالرفق في الأمور ثمرةٌ لا يثمرها إلاّ حُسْن الخُلُق، ولا يَحْسُن الخُلُقُ إلاّ بضبطِ قوة الغضبِ وقوةِ الشهوةِ وحفظِهما على حَدّ الاعتدال.

الغزالي في (الإحياء) 3:127

الـرِّيـــــاءُ

حقيقةُ الرياء

الرياء مشتقٌّ من الرُّؤية، والسُّمعةُ مشتَّقةٌ من السّماع. وإنما الرياءُ أصلُه طَلَبُ المَنزلةِ في قلوبِ الناس بإيرائهم خصالَ الخَيْر، إلاّ أنّ الجاهَ والمنزلةَ تُطْلَبُ في القلبِ بأعمالٍ سوى العباداتِ وتُطْلَب بالعبادات، واسمُ الرياء مَخصوصٌ، بحُكْم العادة، بطلبِ المنزلةِ في القلوبِ بالعباداتِ وإظهارها. **فَحَدّ الرياءِ هو إرادةُ العِبادِ بطاعةِ الله**، فالمُرائي هو العابدُ، والمُراءَى هو الناسُ المطلوبُ رُؤيتهم بطلبِ المَنزلة في قلوبهم، والمُراءَى به هو الخصال التي قَصد المُرائي إظهارَها، والرياءُ هو قَصْدُه إظهارَ ذلك، والمراءَى به كثير وتجمعه خمسةُ أقسام، وهي مجامع ما يَتَزين به العبدُ للناس، وهو: البَدَنُ، والزيُّ، والقَولُ، والعَملُ، والأَتْباعُ والأشياءُ الخارجة. وكذلك أهلُ الدنيا يُراؤون بهذه الأسبابِ الخَمسةِ؛ إلاّ أنَّ طَلَب الجاهِ

وقَصْدَ الرياءِ بأعمالٍ ليست من جُملةِ الطاعاتِ أهونُ من الرياءِ بالطاعات.

الغزالي في (الإحياء) 205-206

حدّ الرياء

الرياءُ مُشْتَقٌّ من الرؤية، والسُّمعةُ مشتقَّةٌ من السماع، وحَدّه: إظهارُ خَصلةٍ من الخِصال التي يَعتقد الحاضرون فيها أنها من الخِصالِ الفاضلة لغرضٍ أن يَعتقدوا فيه كونَه موصوفاً بتلك الفضيلة مع كونه ـ في نفسه ـ عارياً عنها.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 159

الرياء في الأعمال والعبادات

الرياءُ هو فعلٌ لا تَدخل فيه النيةُ الخالصةُ ولا يُحيطُ به الإخلاص.

والرياء يُطْلَقُ على الأعمالِ والعباداتِ الظاهرةِ والباطنةِ التي يُراعَى فيها الخَلْقُ ويُبْتَعَدُ بها عن الحقّ. (وهذا في اصطلاح السالكين).

التهانوي في (الكشاف) 102:3

السَّخَاءُ

حَدُّ السخاء: بَذْلُ ما يُحتاج إليه عند الحاجة، وأن يوصَل إلى مُستَحِقّه بقَدرِ الطاقة، وتدبيرُ ذلك مُسْتَصْعَبٌ، ولعلَّ بعضَ من يُحِبّ أن يُنْسَب إلى الكرمِ يُنْكِرُ حدَّ السخاء، ويَجْعلُ تقديرَ العَطِيةِ فيه نوعاً من البُخل، وأنَّ الجودَ بَذْلُ الموجود، وهذا تَكَلُّفٌ يُفضي إلى الجهلِ بحدود الفضائل، ولو كانَ الجود بذلَ الموجودِ لما كان للسَّرفِ مَوْضِعٌ، ولا للتبذير مَوْقِعٌ، وقد وَرَدَ الكتابُ بذَمِّهما، وجاءت السُّنَّةُ بالنَّهْيِ عنهما، وإذا كان السخاءُ محدوداً، فَمَن وَقَفَ على حَدّه سُمِّيَ كريماً، وكان للحمدِ مستَحِقّاً، ومن قَصَرَ عنه كان بَخيلاً، وكان للذّم مُسْتَوجباً.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 157

والبَذْل على وجهين: أحدهما ما ابتَدأ به الإنسانُ من غيرِ سؤال، والثاني ما كان على طلبٍ وسؤال. فأما المُبْتَدِىءُ به فهو أطبُعهما سَخاءً وأشرفُهما عطاء.

المصدر المتقدم، ص 160

السخاء وما تحته من فضائل

وأما **السخاءُ** فهو التَوَسُّطُ في الإعطاء، وهو أن يُنْفِقَ الأموالَ فيما يَنبغي على مقدارٍ ما ينبغي وعلى ما ينبغي. . .

والفضائلُ التي تَحت السخاءِ هي: **الكرمُ والإيثارُ، والنُّبلُ، والمواساةُ، والسماحةُ، والمُسامحة.**

أما **الكرم** فهو إنفاق المالِ الكثيرِ بسهولةٍ من النفس في الأمورِ الجليلةِ القَدْرِ الكثيرةِ النَّفعِ كما ينبغي.

وأما **الإيثار** فهو فضيلةٌ للنفس بها يَكُفُّ الإنسانُ عن بعضِ حاجاتِه التي تَخُصُّه حتى يَبْذُله لمن يَسْتحقه.

وأما **النُّبلُ** فهو سرورُ النفسِ بالأفعالِ العِظام وابتهاجُها بلزوم هذه السيرة.

وأما **المواساةُ** فهي معاونةُ الأصدقاءِ والمُستَحِقِّين ومشاركتُهم في الأموالِ والأقوات.

وأما **السماحةُ** فهي بَذْل بعضِ ما لا يَجِب.

وأما **المسامحة** فهي تركُ بعضِ ما يَجب؛ والجميعُ يكون بالإرادة والاختيار.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 20-22

الفَرقُ بينَ السخاءِ والجود

السخاءُ: هيأةٌ للإنسانِ داعيةٌ إلى بذلِ القُنْياتِ، حَصَل معه البذلُ أم لم يَحْصل، ويُقابله الشُحّ.

والجود: بَذْلُ المُقْتَنَى، ويقابلُه البُخْلُ، وهذا هو الأصلُ وإن كان كلُّ واحدٍ منهما ـ [أي السخاءُ والجود] ـ يُستَعْمَل في موضعِ الآخر، ويَدُلُّك على هذا الفرقِ أنهم جَعلوا الفاعلَ من السخاءِ والبُخلِ على بناءِ الأفعال الغريزية، فقالوا: شحيحٌ وسَخِيٌّ، وقالوا جوادٌ وباخل، وأما قولُهم بخيلٌ فمصروفٌ عن لفظِ الفاعل للمُبالغة كقولِهم راحمٌ ورحيم، ولكونِ السخاءِ غريزةً لم يوصَفْ الباري تَعالى به.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 291

السُّخْفُ

حَدّ السخف هو العملُ والقولُ بما لا يُحتاجُ إليه في دينٍ ولا دنيا ولا حميدِ خُلُقٍ مما ليس معصيةً ولا طاعةً ولا عوناً عليهما، ولا فضيلةً ولا رذيلةً مُؤْذِيةً، ولكنه من هَذَرِ القولِ وفُضولِ العملِ، فعلى قَدْرِ الاستكثار من هذين الأمريْن أو التقلّلِ منهما يَسْتَحِقُّ المرءُ اسمَ السُّخف.

وقد يَسْخُفُ المرءُ في قصّةٍ ويَعْقِل في أخرى ويَحْمُق في ثالثة.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) 55-56

السَّــــرَفُ

السَّرَفُ والتبذير

قد يَفترِق معناهما، فالسَّرَفُ هو الجَهلُ بمقاديرِ الحقوق، والتبذيرُ هو الجهلُ بمواقِع الحُقوق، وكلاهما مَذموم، وذَم التبذيرِ أعظم، لأن المُسْرِفَ يُخْطىء في الزيادةِ والمُبَذِّر يُخْطِىء في الجهل، ومَنْ جَهِل مواقعَ الحقوقِ ومقاديرَها بمالِه وأَخْطأها فهو كَمن جَهِلَه بفعاله فَتعدَّاها، وكما أنّه بتبذيره قد يَضع الشيءَ في غيرِ موضِعِه فهكذا قد يَعْدِل عن موضِعه لأنَّ المالَ أقلّ من أن يوضعَ في كلِّ مَوضع، منْ حقٍّ وغيرِ حقّ.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 159

السُّرور

السرورُ: انشراحُ الصدر بِلَذّةٍ فيها طمأنينةُ الصَدرِ عاجلاً وآجلاً، وذلك في الحقيقة لا يكون إلاّ إذا لم يُخَفْ زوالُه، ولا يكون إلاّ في القُنْياتِ الأخروية، ولذلك قيل: **لا سرورَ في دنيا على الحقيقة.**

والفرح: انشراحُ الصّدرِ بلَذَّةٍ عاجلةٍ غيرِ آجِلة، وذلك في اللّذاتِ البدنيةِ الدنيوية، ولهذا قال ـ عَزّ وجلّ: ﴿لكي لا تَأْسَوْا على ما فَاتَكُم ولا تَفرحوا بما آتاكم﴾ (الحديد، 23).

والفرحُ يَدعو إلى النشاطِ، والنّشاطُ إلى المَرَح، والمرحُ إلى الأَشَر، والأَشَرُ مُقَدّمة البَطَر، وأكثر ما يَحْدُث ذلك في الأحداثِ والصبيان بقدرِ ما يَغْلِب عليهم من الغَفلة.

وقد يُسَمّى الفرحُ سروراً والسرورُ فرحاً، لكن على نَظَرِ من لا يَعْتَبِر الحقائقَ ويَتَصَوّرُ أحدَهما بصورةِ الآخر.

الراغب الأَصْفهاني في (الذريعة) ص 231-230

الشَّـــجاعَــة

الشجاعةُ والفضائلُ التي تحتها

وأما **الشجاعةُ** فهي فَضيلةُ النفسِ الغَضبيةِ، وتَظهر في الإنسانِ بِحَسَب انقيادِها للنفسِ الناطقةِ واستعمالِ ما يُوجِبُه الرأيُ في الأمورِ الهائلة، أعني أن لا يُخاف من الأمورِ المُفْزِعة إذا كان فعلُها جميلاً والصَّبْرُ عليها محموداً.

والفضائلُ التي تَحت الشجاعةِ هي: كِبَرُ النفسِ، والنَّجدةُ، وعِظَمُ الهِمَّةِ، والثَّباتُ، والصبرُ، والحِلْمُ، وعَدَمُ الطّيشِ، والشهامةُ، واحتِمالُ الكَدّ.

والفرقُ بين هذا الصَّبرِ والصبرِ الذي في العِفَّة أنّ هذا يكون في الأمورِ الهائلةِ، وذلك يكون في الشهواتِ الهائجة.

أما كِبَرُ النفس فهو الاستهانةُ باليَسير، والاقتدارُ على حملِ المكارهِ والهوانِ، وصاحبُه أبداً يُؤهِّل نفسَه للأمورِ العِظام مع استحقاقِه لها.

وأما النَّجْدَةُ فهي ثقةُ النفسِ عند المَخاوف حتَّى لا يُخامِرها جَزع.

وأما عِظَمُ الهِمَّة فهيَ فضيلةٌ للنفسِ تُحْتَملُ بها سعادةُ الجَدّ وضِدُّها، حتى الشدائدالتي تكون عند الموت.

وأما الثباتُ فهو فضيلةٌ للنفسِ تَقْوى بها على احتمالِ الآلام ومقاومتِها وفي الأهوالِ خاصةً.

وأما الحِلْم فهو فضيلةٌ للنفسِ تُكْسِبُها الطمأنينةَ فلا تكون شَغِبَةً ولا يُحَرِّكُها الغَضَب بسهولةٍ وسرعة.

وأما السكون ـ الذي نعني به عَدَم الطيش ـ فهو إمّا عند الخصوماتِ وإما في الحروبِ الذي يُذَبُّ بها عن الحريمِ أو عن الشريعة، وهي قوةٌ للنفس تَعْسُر حركتُها في هذه الأحوال لشدَّتها.

وأما الشَّهامةُ فهي الحرصُ على الأعمالِ العِظام تَوَقُّعاً للأحدوثةِ الجميلة.

وأما احتمالُ الكدّ فهو قُوةٌ للنفسِ تَستعمِل آلاتِ البدنِ في الأمور الحِسّية بالتمرينِ وحُسنِ العادة.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 18-22

الشجاعة توسُّطٌ بين طرفين

فأما الشَّجاعةُ فهي استعمالُ قوةِ الغَضَبِ بقَدْر ما يَنْبغي، وفي الوقت الذي يَنْبغي، وفيما يَنْبغي، وعلى الحالِ التي تَنبغي. وهي خُلُقٌ يَصْدُر عنه هذا الفعلُ على ما يَحُدُّه العقلُ، وهي حالٌ واسطةٌ بين طرفين مَذمومين. **أحدِهما** زيادةٌ بالإفراط، والأخرى زيادةٌ بالتفريط.

فأما من جانبِ الزيادةِ فَأَنْ تُستعمَل بأكثرَ مما يَنبغي في سائرِ شرائطها فَتُسمّى تَهَوُّراً.

وأما منْ جانبِ النُّقصان فَأَنْ تُستعمَل بأقلّ مما ينبغي في سائرِ شرائطهما فتُسمّى جُبْناً.

والشجاعةُ لفظةُ مَدْحٍ كالجُودِ والعِفّةِ وما جرى مَجراهما، وأول ما يَظهر منها أَثَرُها في الإنسانِ نفسِه إذا قَمَعَت شهواتِه فاستعملَ منها قَدْرَ ما يَحُدُّه العقلُ بسائرِ شرائطها، ثم يَظهر أَثَرُها في غيرِه إذا قَصَده آخرُ بضَيْم أو ظُلْمٍ فإنه يَدْفَعه عن نفسِه بالشروطِ المذكورةِ من غير إفراطٍ ولا تَفريط.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 97-98

الشّجاعة وقُوة الغضب

ونَعني بالشجاعة كونَ قوةِ الغضبِ منقادةً للعقلِ في إقدامها وإحجامها.

الغزالي في (الإحياء) 40:3

تولُّدُ الشجاعة

إن اعتُبِرت [الشجاعةُ] من النّفس فهي صرامةُ القلبِ على الأهوالِ، ورَبْطُ الجأشِ في المخاوف، وإن اعتُبِرت بالفعلِ فالإقدامُ على موضعِ الفُرْصة، وهي فضيلةٌ بينَ التهوُّرِ والجُبْنِ، وتولُّدُها من الغَضَب والفَزَع إذا كانا مُتَوسِّطين، فإن الغضبَ قد يكون مُفْرِطاً كمن يَحتَدِم سريعاً من أشياءَ صغيرةٍ، وقد يكون مُفَرِّطاً كمن لا يَغْضب على حُرَمِهِ... وقد يكون متوسّطاً على ما يجب في وقْتِ ما يجب وبقَدرِ ما يجب.

وكذلك الفزعُ يكون مُفْرِطاً فيتولَّد منه الجُبْنُ والهَلَع، ومُفَرِّطاً فيتولّدُ منه الوَقاحةُ والغَمارةُ كمن لا يَفزعُ من شَتْم أبيه وتضييعِ حُرَمِه وأصدقائه، وقد يكون

متوسّطاً كما يَجب وبِقَدْر ما يَجب لكونهما ـ أعني الغضبَ والفَزَع ـ على حالتين: محمودةٍ ومذمومةٍ ـ صارا يُحمَدان تارةً ويُذَمّان تارةً.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 219-220

الشجاعةُ الفعلية والمعنوية

حَدُّ الشجاعةِ بَذْلُ النفسِ للموتِ عن الدين والحَريم، وعن الجار المُضْطَهَدِ، وعن المستجيرِ المظلومِ وعن الهَضيمةِ ظُلْماً في المالِ والعِرْضِ وسائرِ سُبُلِ الحقّ، سواء قَلَّ من يُعارض أو كَثُر.

والتقصيرُ عَمّا ذكرنا جُبْنٌ وخَوَرٌ، وبَذْلُها في عَرَضِ الدنيا تَهَوُّرٌ وحُمْق، وأحمقُ من ذلك من بَذَلها في المَنْعِ عن الحقوقِ والواجباتِ قِبَلَكَ أو قِبَلَ غيرِك، وأحمقُ مِنْ هؤلاء كُلِّهم قومٌ شاهَدْتُهُم لا يَدرون فيما يَبذلون أنفُسَهم، فتارةً يُقاتلون زيداً عن عَمْرو، وتارةً يُقاتِلون عَمراً عن زيد، ولعلَّ ذلك يكون في يومٍ واحدٍ فَيتعرَّضون للمَهالك بلا مَعْنى، فيَنقلبون إلى النارِ أو يَفِرّون إلى العار، وقد أَنْذَرَ بهؤلاء رسولُ الله ـ ﷺ ـ في قوله: «يأتي على الناسِ زمانٌ لا يَدري القاتلُ فيم قتلَ ولا المقتولُ فيمَ قُتِل» [الحديث في الموطأ والترمذي والنّسائي].

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 30

الشُّــــرور

الشرورُ والخَيْراتُ الإنسانية

القُوى والمَلَكاتُ والأفعالُ الإرادية التي إذا حَصَلَت في الإنسان عاقتْ عن حصولِ الغَرَضِ المقصودِ بوجودِ الإنسان في العالَم هي **الشُّرور الإنسانية**.

والقُوى والمَلَكاتُ والأفعالُ التي إذا حَصَلَت في الإنسانِ كان إنساناً لحصولِ الغرضِ المقصودِ بوجودِ الإنسان في العالم هي **الخيراتُ الإنسانية**. فهذا حَدُّ الخَيْر والشرِّ الإنسانيين.

وحَدَّ **أرسطوطاليس** إياهما في كتابِ **الخَطابة** فقال: **الخيرُ** هو الذي **يُؤْثَر** لأجلِ ذاتِه، وأنه هو الذي يُؤْثَرُ غيرُه لأجله، وأنه هو الذي يَتَشَوَّقُه الكلُّ من ذوِي الفَهْم والحِسّ، والشرُّ حَدّه عكس ذلك.

الفارابي (رسالتان فلسفيتان ـ جوابات) ص 106

الشَّــــكّ

حقيقة الشكّ

هو تجويزُ أَمْرين لا مزيةَ لأحدِهما على الآخر. وقيل: **الشكُّ اعتدالُ النقيضين عندَ الإنسان وتَساويهما، وذلك قد يَكون لوجود أَمارَتَيْن مُتساويتيْن عنده في النقيضين أو لِعَدم الأَمارة فيهما.**

والشكُّ ضَرْب من **الجَهل** وأخصُّ منه، لأنّ الجهلَ قد يكون عَدَمَ العلم بالنقيضينِ رأساً، فكلُّ شَكٍّ جَهل، ولا عكس.

التهانوي في (الكشاف) 158:4

الشُّــــكْرُ

الشُّكْر وضروبه

الشكر، تَصَوُّرُ المُنْعَمِ عليه النعمةَ وإظهارُها... ويُضَادُّه **الكفر**.

والشكْر على ثلاثةِ أَضْرُبٍ: شكرٍ بالقلبِ وهو تَصَوّرُ النّعمة، وشكرٍ باللسانِ وهو الثناءُ على المُنْعِم، وشكرٍ بسائرِ الجوارح، وهو مكافأتُه بقدر استحقاقه.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 179-180

الشكر من مقامات السالكين

الشكْر من جملةِ مقاماتِ السالكين، وهو أيضاً يَنْتظم من علمٍ وحالٍ وعملٍ، فالعلمُ هو الأصْلُ فَيورثُ الحالَ والحالُ يورث العَمَل.

فأما العلمُ فهو معرفةُ النّعمةِ من المُنْعِم، والحالُ هو الفَرحُ الحاصلُ بإنعامِه، والعملُ هو القيامُ بما هو مَقصودُ المُنْعِم ومحبوبُه، ويتعلَّق ذلك العملُ بالقلبِ وبالجوارِح وباللسان.

الغزالي في (الإحياء) 59:4

معاني الشكر

الشكر (لغةً): هو الحَمْد.

(وعُرْفاً): هو فعلٌ يُشْعِرُ بتعظيم المُنْعِم بسبَب كَونه مُنْعِماً، وذلك الفعلُ إما فعلُ القلبِ ـ أعني الاعتقادَ باتِّصافه بصفاتِ الكمالِ والجلالِ ـ أو فعلُ اللسانِ ـ أعني ذكرَ ما يَدلّ عليه ـ أو فعلُ الجوارِح، وهو الإتيانُ بأفعالٍ دالّةٍ على ذلك، وهذا شُكْر العبدِ لله تعالى.

وشُكْر اللهِ للعبدِ أن يُثْنِيَ على العبدِ بقَبولِ طاعته، ويُنْعِمَ عليه بمُقابِله، ويُكْرِمَه بين عباده.

والشكر (عُرفاً): صَرفُ العبدِ جميعَ ما أَنْعَم اللهُ عليه به من السمع والبصرِ وغيرِهما إلى ما خُلِق له وأعطاه لأجله كَصَرْفِه النَّظَرَ وإلى مطالعةِ مصنوعاته، والسمعَ إلى تَلقّي ما يُنْبِىءُ عن مَرْضاته واجتنابِ مَنْهِياته. . .

وشُكْرُ أهلِ الكَمال أكثرَ ما يكون في المصائبِ والبلايا لأنّهم يَرْضَوْن بالهمُومِ والأحزان، وهناك قومٌ لا يَدرون شيئاً عن الغَمِّ والبَهْجة، فهم مُبَرَّءون من الغَمِّ والبَهْجة والمِحْنة والراحةِ.

ثم الفرقُ بين الشكرِ والحَمْد اللغويين أنَّ الحَمْدَ أَعمُّ منه باعتبار المُتَعَلَّق فإنّ مُتَعَلّقَهُ النّعمةُ وغيرُها ومُتَعَلّقَ الشّكرِ النعمةُ فقط، والشكر أعمُّ من الحمدِ باعتبارِ المَوْرِد، فإنَّ مَوْرِدَ الشّكرِ اللسانُ والجَنانُ والأركان، وموردَ الحمدِ هو اللسانُ فقط.

التهانوي في (الكشاف) 112:4

الشَّــــهْوَةُ

قَمْع الشهوة

أَصْعَب هذه القوى الثلاث [أي قوة الفِكْر، وقوة الشهوة، وقوة الحَمِية] مداواةُ قَمْعِ الشهوة لأنها أَقْدَمُ القُوى وجوداً في الإنسان، وأشدُّها به تَشَبُّثاً وأَكْثَرُها منه تَمكُّناً، فإنها تولَد مَعَه وتوجدُ فيه وفي الحيوانِ الذي هو جِنْسُه، بل في النَّبات الذي هو جِنْس جِنْسِه، ثم يوجد فيه قوةُ الحَمِية، ثم آخِراً توجدُ فيه قوةُ الفِكْرِ والنُّطقِ والتّميز، ولا يَصير الإنسانُ خارجاً من جُملة البهائم وأَسْرِ الهَوى إلا بإماتَةِ الشهوةِ البهيميةِ ولو بِقَهْرها وقَمْعِها إن لم يُمكِنْه إماتَتُه إياها، فهي التي تُضِرُّه وتَغُرُّه وتَصْرِفُه عن طريق الآخرة.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 52

الشَّــــوْقُ

الشوق عند أهل السلوك

هو هَيَجانُ القلبِ عند ذِكْر المحبوب. وقال بعضُ أهلِ الرياضة: الشوقُ في قَلْبِ المُحِبِّ كالفتيلة في المِصْباح، والعِشْقُ كالدُّهْنِ في النار.

التهانوي في (الكشاف) 145:4

الصَّبــــاحَـة

أنواع صباحة الصُّوَر

الحَلاوةُ: رِقَة المَحاسنِ ولُطْفُ الحَركاتِ وخِفّةُ الإشاراتِ وقَبولُ النفسِ لأعراضِ الصّورةِ وإن لم تكن هنالك صفاتٌ ظاهرة.

القَوامُ: جَمالُ كُلِّ صفةٍ على حِدَتها، ورُبَّ جميلِ الصفاتِ على انفرادِ كلِّ صفةٍ منها باردُ الطّلْعَةِ غيرُ مليحٍ ولا حَسَنٍ ولا رائعٍ ولا حُلْو.

الروعةُ: بهاءُ الأعضاءِ الظاهرةِ، وهيَ أيضاً الفراهةُ والعِتْق.

الحُسْن: هو شيءٌ ليس لَه في اللغةِ اسمٌ يُعَبِّر به غَيْرَه، ولكنّه محسوسٌ في النفوسِ باتّفاقِ كلِّ مَن رآه، وهو بُرْدٌ مَكْسُوٌّ على الوجه، وإشراقٌ يَستميلُ القلوبَ نَحْوَه، فتَجْتَمع الآراءُ على استحسانِه وإن لم تكن هنالك صفاتٌ جميلةٌ، فكلُّ مَن رآه راقَه واستَحْسَنه وقَبِلَه، حَتّى إذا تَأَمّلتَ الصفاتِ أفراداً لم تَرَ طائلاً، وكأنّه شيءٌ في نفسِ المَرْئي يَجِده نفسُ الرائي، وهذه أَجَلُّ مراتبِ الصَّباحة، ثم تَخْتلِف الأهواءُ بعدَها، فمن مُفَضِّلٍ للروعةِ، ومن مُفَضِّلٍ للحلاوة؛ وما وجدنا أحداً قطُّ يُفَضِّلُ القَوامَ المنفرد.

الملاحظة: اجتماعُ شيءٍ بشيءٍ ممّا ذكرناه.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 53

الصَّـــبْرُ

الصّبر ضَربان: جسميّ ونفسي.

فالجسميّ: هو تَحَمُّلُ المَشاقِّ بقَدْرِ القوةِ البدنيةِ، ونهايتُه معلومةٌ، وأكثرُها لذوِي الجُسومِ الخَشِنَة، وليس ذلك لفضيلةٍ تامّة، وذلك في الفِعْلِ كالمَشْيِ ودَفْعِ الحَجَر، وفي الانفعالِ كالصَّبر على المَرَضِ واحتمالِ الصَّرْفِ والقَطع.

والنفسيُّ، وبه تَعَلُّقُ الفضيلة، وذلك ضربان: صبرٌ عن تناول مُشْتَهَى، ويقال له **العِفّة**، وصبرٌ على تَحَمّلِ مكروهٍ أو مَحبوب... فإذا كان ذلك في نزولِ مصيبةٍ فإنه مما استعدّ به اسمُ الصبر، ويُضادُّه **الجَزَعُ والهَلَع والحُزْن**، وإن كان في احتمالِ غِنىً فقد سُمّيَ ضَبْطَ النفس ويضادُّه **الدَّقَعُ والبَطَر**، وإن كان في محاربةٍ سُمّيَ شجاعةً ويُضَادّه **الجُبْن**، وإن كان في إمساكِ النَّفْس عن قضاءِ وَطَرِ الغضبِ سُمّي حِلْماً، ويضَادّه التذَمُّر، وإن كان في نائبةٍ مُضْجِرةٍ سُمّي سَعَةَ الصدر، ويُضَادّه ضَيْقُ

الصّدر والضجَرُ والتبرُّم، وإن كان في كلامٍ في الضميرِ سُمّيَ كتمانَ السر، ويُضَادّه الإفشاءُ، وإن كان في الإمساك عَن فُضولاتِ العيشِ سُمّي قَناعةً وزُهداً، وهذا يُضَادّه الحِرْص والشَّرَه.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 218-219

الصّبر من منازل السالكين

الصّبرُ مقامٌ من مقاماتِ الدّينِ ومَنْزِلٌ من منازلِ السالكين، وجميعُ مَقاماتِ الدين إنما تَنْتظِم من ثلاثةِ أمورٍ: معارفَ، وأحوالٍ، وأعمال. فالمعارفُ هي الأصولُ، وهي تُورث الأحوالَ، والأحوالُ تُثْمِر الأعمالَ، فالمعارف كالأشجار، والأحوال كالأغصان، والأعمالُ كالثِّمار، وهذا مُطَّرِد في جميعِ منازلِ السالكين إلى الله تعالى.

واسمُ الإيمانِ تارةً يَخْتصُّ بالمعارفِ وتارةً يُطْلَق على الكلّ... وكذلك الصّبرُ لا يَتِمُّ إلاّ بمَعْرفةٍ سابقةٍ وبحالةٍ قائمة.

فالصَّبرُ على التحقيقِ عبارةٌ عنها، والعملُ هو كالثمرةِ يَصْدُر عنها، ولا يُعْرَفُ هذا إلاّ بمَعرفةِ كيفيةِ الترتيبِ بين الملائكةِ والإنْسِ والبهائم، فإنَّ الصبرَ خاصيةُ الإنْس... أما الإنسان فإنَّه خُلِقَ في ابتداءِ الصِّبا ناقصاً مثلَ البَهيمةِ، ولم يُخْلَق فيه إلاّ شَهْوةُ الغِذاءِ الذي هو مُحْتاجٌ إليه، ثم تَظْهر فيه شهوةُ اللعِب والزينةِ، ثم شَهْوةُ النّكاحِ على الترتيب، وليس له قوةُ الصبرِ البَتّة، إذ الصبرُ عبارةٌ عن ثباتِ جُنْد في مقابلة جُنْدٍ آخر قام القتال بينهما لتَضادٌ مُقتضياتهما ومطالِبِهما، وليس في الصبيِّ إلاّ جندُ الهَوى كما في البهائم، ولكنّ الله تعالى، بفضله وسَعَةِ جُوده، أكْرمَ بني آدمَ ورفعَ درجتَهم عن درجةِ البهائِم فَوَكّل به عند كمالِ شخصِه لِمُقاربة البُلوغ مَلَكَين أحدَهما يَهديه والآخرَ يُقوّيه فَتَميَّزَ بمعونةِ المَلَكَين عن البَهائم، واخْتُصّ بصفتين: إحداهما معرفةُ الله تعالى ومَعرفةُ رسوله، ومعرفةُ المصالِح المتَعَلّقة بالعواقبِ وكلُّ ذلك حاصلٌ من المَلَك الذي إليه الهدايةُ والتعريفُ، فالبهيمةُ لا معرفةَ لها ولا

هداية إلى مصلحةِ العَواقب بل إلى مقتضَى شهواتِها في الحالِ فقط، فلذلك لا تَطْلُب إلاّ اللذيذَ، وأما الدواءُ النافعُ - مع كونه مُضِرّاً في الحالِ - فلا تَطْلُبُه ولا تَعرفه فصار الإنسانُ بِنورِ الهدايةِ يَعْرِف أنّ اتِّباعَ الشهواتِ له مَغَبّاتٌ مكروهةٌ في العاقبة، ولكنْ لم تكن هذه الهدايةُ كافيةً ما لم تكُن له قدرةٌ على تَرْك ما هو مُضِرّ. . . فَوَكَّل اللهُ تعالى به مَلَكاً آخرَ يُسَدِّدُه ويُؤَيِّده ويُقَوّيه بجنودٍ لم تروها، رأَمَرَ هذا الجندَ بقتالِ جُنْدِ الشهوة، فتارةً يَضْعُف هذا الجندُ وتارةً يَقْوى، وذَلِك بحَسَبِ إمداد الله تعالى عَبْدَه بالتأييد؛ كما أنَّ نورَ الهدايةِ أيضاً يَخْتلف في الخَلْقِ اختلافاً لا يَنْحصر. فَلْنُسَمِّ هذه الصِّفةَ التي بها فارقَ الإنسانُ البهائمَ في قَمْعِ الشّهواتِ وقَهرِها باعثاً دينياً، ولْنُسَمِّ مطالبةَ الشهواتِ بمقتضياتها باعثَ الهوى، ولْيُفْهَم أنّ القتالَ قائمٌ بين باعثِ الدّينِ وباعثِ الهَوى، والحربُ بَيْنهما سِجالٌ، ومَعركةُ هذا القتالِ قَلْبُ العَبْد، ومَدَدُ باعثِ الدينِ من الملائكة الناصرين لِحِزْبِ الله - تعالى - ومَدَدُ باعثِ الشهوةِ من الشياطينِ الناصرين لأعداءِ الله تعالى، **فالصَّبْر عبارةٌ عن ثباتِ باعثِ الدين في مقابَلةِ باعثِ الشهوة، فإنْ ثَبَتَ حتّى قَهَره واستمرَّ على مخالفة الشَّهوة فقد نَصَر حزبَ الله، والتحقَ بالصابرين. . . فإنَّ تَرْكَ الأفعالِ المشتهاةِ عَمَلٌ يُثْمِره حالٌ يُسَمّى بالصَّبر، وهو ثابتُ باعثِ الدين الذي هو في مقابلَة باعثِ الشهوة، وثباتُ باعثِ الدين حالٌ تُثْمِرها المعرفةُ بعَداوة الشهواتِ ومُضادَّتها لأسبابِ السعاداتِ في الدنيا والآخرة.**

الغزالي في (الإحياء) 4:45-46

الصّبر وأقسامه

الصّبرُ على ستَّةِ أَقسامٍ، وهو في كلِّ قسمٍ منها محمود.

فأولُ أقسامِه وأَوْلاها: الصّبرُ على امتثالِ ما أمرَ الله تعالى به والانتهاءُ عما نَهَى عنه، لأنَّ به تَخْلُص الطاعةُ، وبخلوصِ الطاعة يَصِحُّ الدينُ، وتُؤَدَّى الفروضُ، ويُسْتَحَقُّ الثواب. . .

والقسمُ الثاني: الصبرُ على ما تَقتضِيه أوقاتُه من رَزِيَّةٍ قد أَهَدَّه الحُزن عليها أو حادثةٍ قد أَكَدَّهُ الهَمُّ بها، فإنَّ الصبرَ عليها يُعْقِبُه الراحةَ منها، ويُكْسِبُه المثوبةَ عنها. . .

والقسم الثالثُ: الصبرُ على ما فاتَ إدراكُه من رغبةٍ مَرْجُوة، وأَعْوَزَ نَيْلُه من مَسَرّةٍ مأمولة، فإن الصَّبْرَ عنها يُعْقِب السُلُوَّ منها، والأَسَفُ بَعْدَ اليأس خُرْقٌ. . .

والقسم الرابع: الصَّبرُ فيما يَخْشَى حُدوثَه من رهبةٍ يَخافها أو يَحْذَر حُلولَه من نَكْبةٍ يَخشاها، فلا يَتَعَجّل همَّ ما لم يَأْتِ، فإنَّ أكثرَ الهُمومِ كاذبة، وإن الأَغْلَبَ من الخَوْفِ مَدفوع. . .

والقسم الخامس: الصبرُ فيما يَتوقَّعه من رغبةٍ يَرجوها، وينتظر من نعمةٍ يَأْملها، فإنه إن أدهشَه التوقُّعُ لها، وأَذْهلَه التطلُّع إليها، انْسَدَّت عليه سُبُلُ المَطالبِ، واستَفَزَّه تَسويلُ المطامع، فكان أبعدَ لرجائه، وأعظمَ لبلائه. . .

والقسم السادس: الصّبرُ على ما نَزَلَ به من مكروه، أو حلَّ من أمرٍ مَخوف، فبالصبر في هذا تنفتح وجوهُ الآراء، وتُسْتَدْفَع مكايدُ الأعداء، فإنَّ من قلَّ صبرُه عَزَب رَأْيُه، واشتدَّ جَزَعه، فصار صريعَ همومه، وفريسةَ غمومه. . .

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 249-251

الصّبرُ عند الصَّدمة الأولى

قال رسولُ الله ـ ﷺ ـ «إن الصبرَ عندَ الصَّدْمةِ الأولى» (حديث متَّفقٌ عليه).

ثم الصَّبرُ على أقسامٍ: صَبْرٌ على ما هو كَسْبٌ للعبدِ، وصبرٌ على ما ليس بكسبٍ له.

فالصبرُ على المكتَسب على قسمين: صبر على ما أمر الله ـ تعالى ـ، به، وصبر على ما نَهى عنه.

وأما الصبر على ما ليس بمكتسَبٍ للعبد فصبرُه على مقاساةِ ما يتّصلُ به من حُكْم الله فيما يَناله فيه مشقَّة.

القُشَيْري في (الرسالة) 1:453-454

الصّبر والتصَبُّر

الصبرُ بمعنى تَحَمُّلِ المكاره، قال السالكون: **التصبُّرُ** هو حَمْلُ النفسِ على المكاره وتَجَرُّعُ المرارة. . . **والصبرُ** هو تَرْكُ الشكوى إلى غيرِ الله. وقال سهل [أبو محمد سَهل بن عبد الله التستري]: **الصَّبْر** انتظارُ الفَرَج من الله، وهو أفضلُ الخِدْمَة وأعلاها.

التهانوي في (الكشاف) 4:220

الصَّبْر علَى الجفاء

الصَّبرُ على الجفاءِ يَنْقسِم ثلاثةَ أقسامٍ: فصبر عَمَّن يَقدِر عليك ولا تَقْدر عليه، وصَبْرُ عمّن تَقْدِر عليه ولا يَقْدِر عليك، وصبرٌ عَمَّن لا تَقْدِر عليه ولا يَقْدِر عليك. **فالأولُ** ذُلٌّ ومَهانةٌ وليس من الفضائل، والرأيُ لِمَن خَشِي ما هو أشدُّ مما يَصْبِر عليه المشاركةُ والمُباعدة. **والثاني** فضلٌ وبِرٌّ، وهو الحِلْمُ على الحقيقة، وهو الذي يوصَفُ به الفُضلاء. **والثالثُ** يَنقسم قسمين: إمّا أن يكون الجفاءُ ممّن لم يَقَع منه إلاّ على سبيلِ الغَلْطَةِ والوَهْلَة، ويَعْلَمُ قُبْحَ ما أتَى به ويَنْدَمُ عليه، فالصبرُ عليه فَضلٌ وفَرْض، وهو حِلْمٌ على الحقيقة، وأما من كان لا يَدْرِي مقدارَ نفْسِه ويَظُنُّ أَنَّ لها حقّاً يَستطيل به، فلا يَندمُ على ما سَلَفَ منه، فالصبرُ عليه ذُلٌّ للصابرِ وإفسادٌ للمَصْبور عليه، لأنه يَزِيد استشراءً، والمقارضَةُ له سُخْفٌ، والصوابُ إعلامُه بأنّه كان ممكِناً أن يَنْتَصِر منه، وأنَّه إنما تَرَك ذلك استرذالاً له فَقَط، وصيانةً عن مراجعته، ولا يُزادُ على ذلك. وأما جفاءُ السِّفْلَة فليس جوابُه إلاّ النّكالُ وَحْدَه.

ابن حزم في (السير والأخلاق) ص، 25 ـ 26

الصَّــــداقَــةُ

حقيقةُ الصداقة وأنواعُها

الصداقةُ نوعٌ من المَحَبّة إلاّ أنها أخصُّ منها، وهي المودَّةُ بعينها، وليس يُمْكِن أن تَقَع بين جماعةٍ كثيرين كما تَقع المحَبّة.

فالصَّداقة بين الأحداثِ ومن كان في مثلِ طباعِهم إنما تَحْدُث لأجلِ اللذَّة، فهم يَتصادقون سريعاً ويتقاطعون سريعاً، وربّما اتَّفق ذلك بينهم في الزمانِ اليسيرِ مراراً كثيرةً، وربما بَقيت بقدرِ ثِقَتهم ببقاءِ اللذَّة ومعاودَتها حالاً بعدَ حال، فإذا انقطعت هذه الثقةُ بمعاوَدَتها انقطعت الصَّداقَةُ للوقت وفي الحال.

والصداقةُ من المشايخِ ومَن كان في مثلِ طِباعِهم إنما تَقَعُ لمكانِ المَنفعة، فهم يتصادقون بسببها، فإذا كانت المنافعُ مشتركةً بينهم - وهي في الأكثر طويلةُ المُدَّة - كانت صَداقتُهم باقيةً، فحين تَنْقطع علاقةُ المنفعةِ المشتركةِ بينهم ويَنْقَطع رجاؤُهم منها تَنْقطع مَوَدّاتُهم.

والصداقةُ بين الأخيارِ تكون لأجلِ الخَير، وسبَبُها هو الخيرُ، ولَما كان الخيرُ شيئاً ثابتاً غيرَ مُتَغَيّرِ الذاتِ صارت مَوَدّاتُ أصحابِه باقيةً غيرَ مُتَغَيِّرَة.

وأيضاً فَلَمّا كان الإنسانُ مركّباً من طبائعَ متضادّةٍ صار مَيْلُ كلٍّ واحدةٍ منها يُخالف ميلَ الأخرى، واللذَّةُ التي تُوافِق إحداها تُخالِف لذَّةَ الأخرى التي تُضادُّها، فلا تَخْلُص له لَذَّةٌ غيرُ مشوبةٍ بأذى، ولما كان فيه أيضاً جوهرٌ آخرُ بسيطٌ إلَهيٌّ غيرُ مخالِطٍ لشيءٍ من الطبائِع الأخرى صارت له لذَّةٌ غيرُ مشابِهَةٍ لشيء من تلك اللذّات، وذلك أنها بسيطةٌ أيضاً. والمحَبَّة التي سَبَبُها هذه اللذةُ هي التي تُفْرِطُ حتّى تصيرَ عِشْقاً تاماً خالصاً شبيهاً بالوَلَه، وهي المَحَبّة الإلهيةُ الموصوفةُ التي يَدَّعيها بعضُ المُتَألّهين. وهي التي يقول فيها أرسطوطاليس حكايةً عن ابرقليطس: «إن الأشياءَ المختلفةَ لا تتشاكَل ولا يكون منها تَأليفٌ جَيد، وأما الأشياءُ المتشاكِلةُ - وهي التي يُسَرُّ بعضُها ببعض، ويَشتاق بعضُها إلى بعضٍ فأقول: إن الجواهرَ

البسيطةَ إذا تشاكَلَت واشتاقَ بعضُها إلى بَعْضٍ تَأَلَّفت، وإذا تَأَلَّفَتْ صارت شيئاً واحداً لا غَيْرِية بينها إذ الغَيْرِيةُ إنما تَحْدُث من جِهَة الهَيولي، فأما الأشياءُ ذواتُ الهَيولي ـ وهي الأجرام ـ فإنها وإن اشتاقَتْ بنوعٍ من الشوقِ إلى التألُّف، فإنها لا تَتَّحد ولا يُمكِن ذلك فيها، وذلك أنها تَلتقي بنهاياتِها وسطوحِها دونَ ذواتها، وهذا الالتقاءُ سريعُ الانفصالِ إذْ كان التَّأَحُّدُ فيه ممتنعاً، وإنما تَتَأَحَّدُ بنحوِ استطاعتها، أعني ملاقاةِ سُطوحها».

فإذن الجَوهرُ الإلهي الذي في الإنسانِ إذا صفا من كُدورتِه التي حَصَلَت فيه من ملابسةِ الطبيعة، ولم تَجْذبه أنواعُ الشهواتِ وأصنافُ مَحَبّاتِ الكرامات اشتاقَ إلى شَبَهِه ورَأى بعينِ عقله الخيرَ الأولَ المحضَ الذي لا تشوبُه مادّةٌ فأسرع إليه، وحينئذ يفيض نورُ ذلك الخيرِ الأولِ عليه فَيَلتَذُّ به لَذَّةً لا تُشبهها لَذّةٌ، ويَصير إلى معنى الاتِّحادِ الذي وصفناه، استَعْمَل الطبيعةَ البدنيةَ أم لم يَسْتعملها، إلاّ أنه بعدَ مفارقته الطبيعة بالكُلِّية أحقُّ بهذهِ المَرْتَبَةِ العالية لأنه ليس يَصفو الصفاءَ التامَّ إلاّ بعد [مفارقته] الحياةَ الدنيوية.

ومن فضائل هذه المَحبة الإلهية أنها لا تَقْبلُ النقصانَ ولا تَقْدَح فيها السِّعايةُ ولا يَعْتَرِضُ عليها المَلِكُ ولا تكون إلا بَيْن الأخيارِ فقط.

فأما المَحَبّاتُ التي تكون بسببِ المنفعةِ واللذةِ فقد تكون بين الأشرارِ وبين الأخيار، إلاّ أنها تنقضي وتتحلَّلُ مع تَقَضِّي المنافِعِ واللذائذ، لأنها عَرَضِيةٌ. وكثيراً ما تَحْدُث بالاجتماعاتِ في المواضِع الغَريبة إلاّ أنها تزول بزوالِ المواضِع كالسفينةِ وما جَرى مَجْراها.

والسببُ في هذه المَحَبّة الأُنْسُ، وذلك أنَّ الإنسانَ آنِسٌ بالطبع وليس بوَحْشِيٍّ ولا نَفُور، ومنه اشتُقَّ اسمُ الإنسانِ في اللغة العربية، وقد تبين ذلك في صناعةِ النحو، وليس كما قال الشاعر:

سُمِّيتَ إنساناً لأنك نَاسٍ.

فإن هذا الشاعرَ ظَنّ أن الإنسانَ مُشْتقٌ من النِّسْيان، وهو غلطٌ منه.

وينبغي أن يُعْلَم أن هذا الأُنسَ الطبيعيَّ في الإنسان هو الذي يَنبغي أن نَحْرص عليه ونكْتَسِبَه مع أبناءِ جِنسنا حتى لا يَفوتنا بجُهدنا واستطاعتنا، فإنه مبدأُ المَحَبّاتِ كلِّها.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 137-140

أسباب الصداقة

سببُ الصداقاتِ بينَ الناس يَنقسم أولاً إلى قسمين عاليين، وهما أسبابُ الذاتي والعَرضي، ثم يَنْقسم كلُّ واحدٍ منهما إلى أقسام، وبحَسَب أقسامِ المَوَدّات تَنْقسم أيضاً أسبابُ العَداوات، وإذا عُرِفَ أحدُ المتقابِليْن عُرِفَ مُقابِله الآخَرُ، لأن أقسامَه كأقسامه.

أما السببُ الذاتيُّ من أسباب التصافي فهو السببُ الذي لا يَسْتحيل، ويَبقى ببقاءِ الشخصين، وهو نسبةٌ بينَ الجَوْهريْن إما في المزاج الخاصّ للعناصرِ، وإمّا من النفْسِ والطبيعة.

فأما المزاجُ فقد يوجدُ بين الإنسانيْن وبَين البهيمتين، فإنَّ تشاكُلَ الأمزجةِ يُؤَلّف ويَجْذب أحدَ المُتشاكلين بها إلى الآخر من غيرِ قصدٍ ولا رَوِيّةٍ ولا اختيار، كما تَجِد ذلك في كثيرٍ من أنواع البهائِم والطّيْرِ والحَشرات.

وكذلك تجد بينَ الأمزجةِ المتباعدةِ عداواتٍ ومُنافراتٍ من غيرِ قَصدٍ ولا رَوِيةٍ ولا اختيار، وإذا تَصَفَّحْتَ ذلك وَجَدْتَه أكثرَ مِنْ أنْ يُحْصى.

وإن ارتقيتَ من الأمزجةِ إلى البَسائطِ من الأمور وَجَدْتَ هذا مستمرّاً أيضاً فيها - أعني المشاكلةَ والمَحَبّة، والمنافرةَ والعداوة - فإنَّ بين الماءِ والنارِ من المنافرةِ والمُعاداةِ، وهَرَبِ كلٍّ واحدٍ منهما من صاحبِه ليَبْعُدَ عنه، ثم مَيْلِ كلِّ واحدٍ

منهما إلى جنسِه وطَلَبِه لِشَكْله لِيَتَّصِل به ـ أمرٌ لا خَفاء به على أحد.

فإنْ انضافَ إلى ذلك مزاجٌ مناسِبٌ بتأليفٍ مُوافِقٍ ظَهَر السببُ وقَوِيَ كما يوجد بَيْنَ حَجَرِ المَغناطيس والحديد، وبين حَجَرَي الخِلّ، أعني مُحِبّ الخِلّ وباغِض الخِلّ، وفي الحيوانِ من هذا المَعنى شيءٌ كثيرٌ بيِّنٌ لا يُحْتاج إلى تَعْديده وإطالةِ الجَوابِ بذكره.

وإذا كان اتّفاقُ الجسمين يوجِبُ المودَّةَ بالجَوْهر وبالمزاجِ الخاصِّ فكَمْ بالحَرِيِّ أن يوجِبَها اتفاقُ النَّفْسِ إذا كان بينهما مناسبةٌ ومُشاكَلة.

وأما الأسبابُ العَرَضيةُ فهي كثيرة، وبعضُها أقوى من بعض.

فأحدُ أسباب المودَّةِ العَرَضيةِ **العادةُ والإلْفُ، والثاني الأمرُ النافعُ أو المَظنون به النَّفع، والثالث اللذّة، والرابع الأمل، والخامسُ الصناعاتُ والأعراضُ، والسادس المذاهبُ والآراء، والسابعُ العَصَبياتُ**. ثم طولُ مُكْثِ أحدِ هذه الأسبابِ وقِصَرُه عِلَّةُ طولِ المودّاتِ وقِصَرِها.

وهذه الأقسامُ محصورةٌ تحت قوى النّفسِ البهيميةِ والغضبية والناطقة، فما كان منها عن نسبةٍ ومُشاكَلةٍ بين النفس الناميةِ والبهيمية كان منه أسبابُ المودةِ للّذيذ أو النافِع، وما كان منها بسبب مُشاكلةٍ بين النفسِ الغَضَبية كان منه أسبابُ المودَّةِ للغَلَبة كالاجتماعِ للصيد والحَرْبِ وسائرِ العصبيات التي تكون فيها قُوّةُ الغَضَب، وما كان منها عن نسبةٍ ومُشاكلةٍ في النفس الناطقةِ كانَ منه المَوَدَّةُ التي للدينِ والآراءِ، وهذه تَتركَّب وتَنْفرد، فكلَّما تركَّبَت وكَثُرت الأسبابُ قَوِيَت المَودَّة، وكلَّما تَفَرَّدَتْ ضَعُفَت المودَّة، ويكون زمانُ المُكْثِ بحسبِ ذلك أيضاً.

وأقوى الأسبابِ المُفردةِ العَرضيةِ ما كان عن النفسِ الناطقة، ويتلوه ما كان عن النفسِ الغَضَبية.

وجميعها يزولُ بزوالِ أسبابِها، وليس منها شيءٌ ثابتٌ لا يزول إلاّ الجَوْهَرّي الذاتيّ إمّا نفساً وإمّا طبيعةً.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 131-133

الصداقة والنصيحة

حَدُّ الصداقةِ الذي يَدور على طَرَفَيْ مَحْدودِه هو أن يكون المرءُ يَسوءُه ما ساءَ الآخرَ، ويَسُرُّه ما سَرَّهُ، فما سَفَلَ عن هذا فليس صديقاً، ومن حَمَلَ هذه الصفةَ فهو صديق.

وقد يكون المرءُ صديقاً لِمَن ليس صديقَه، وإنما الذي يَدخل في بابِ الإضافة فهو **المُصادقة**، فهذا يَقتضي فعلاً من فاعلين، إذ قد يُحِبّ الإنسانُ مَن يُبْغضُه، وأكثرُ ذلك في الآباءِ مع الأبناء، وفي الإخْوَةِ مع إخْوَتِهم، وبين الأزواجِ، وفيمن صارت محَبَّتُه عِشقاً.

وليس كلُّ صديقٍ ناصحاً، لكنْ كلّ ناصحٍ صديقٌ فيما نَصَح فيه.

وحَدّ **النصيحة** هو أن يسوءَ المرءَ ما ضَرَّ الآخر، ساء ذلك الآخرَ أم سَرَّه، وأن يَسُرَّه ما نَفَعه سَرَّ الآخرَ أم ساءه، فهذا شرطٌ في النصيحةِ زائدٌ على شروطِ الصداقة.

وأقصى غاياتِ الصداقةِ التي لا مزيدَ عليها من شاركك بنفسِه ومالِه لغيرِ عِلَّةٍ توجِب ذلك، وآثَرَكَ على مَن سواك.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 39

الصداقة من مراتب المَحَبّة

الصداقة (عند أهلِ السلوك): استواءُ القَلْبِ في الوفاءِ والجَفاء، والمَنْعِ والعَطاء، وهي من مَراتبِ المَحَبّة.

التهانوي في (الكشاف) 259:4

الحاجة إلى الصديق

. . . **أرسطوطاليس** يقول: «إنَّ الإنسانَ محتاجٌ إلى الصديقِ عند حسنِ الحالِ

وعند سوءِ الحال. . . وذلك أنّه عندَ سوءِ الحالِ يَحتاج إلى معونةِ الأصدقاءِ، وعند حُسْنِ الحَالِ يَحتاج إلى المؤانَسةِ وإلى مَنْ يُحْسِن إليه، ولعمري إن المَلِكَ العظيمَ يَحتاج إلى مَن يَصْطنعُه ويَضَعُ إحسانَه عنده، كما أنَّ الفقيرَ من الناسِ يَحتاجُ إلى صديقٍ يَصطنعه ويَضعُ عنده المعروفَ» قال: «ومِنْ أجل فضيلةِ الصداقةِ يُشارك الناسُ بعضُهم بعضاً ويتعاشرون عِشْرةً جميلةً ويَجتمعون في الرياضاتِ والصَّيْدِ والدعوات».

وأما سقراطيس فإنه قال بهذه الألفاظ: «إنّي لأُكْثِرُ التعَجُّب مِمّن يُعَلّم أولادَه أخبارَ الملوك ووقائعَ بعضِهم ببعض وذِكْرَ الحُروبِ والضغائنِ ومَنْ انتقَم أو وَثبَ على صاحبِه، ولا يَخْطُر بباله أَمرُ المودَّة وأحاديثُ الأُلْفَةِ وما يَحْصُل من الخيراتِ العامّة لجَميعِ الناسِ بالمَحَبّة والأُنْس، فإنه لا يَستطيع أحدٌ من الناسِ أن يَعيش بغيرِ المَوَدّة وإن مالت إليه الدنيا بجَميعِ رغائبها، فإنْ ظَنّ أحدٌ أنّ أمرَ المودَّةِ صغيرٌ، فالصغيرُ من ظَنَّ ذلك، وإن قَدَّر أنه موجودٌ يَسيرُ الخَطْبِ يُدْرَكُ بالهُوَينا فما أصعبَه وما أَعْسَر وجودَ صداقةٍ يوثَق بها عند البَلْوى. . . فطوبَى لمن أُوتيَ هذه النعمةَ العظيمةَ وهو خِلْوٌ من السلطان، وأعظمُ طوبى لمن أُوتيَه في سُلطان، ذلك أنَّ مَنْ باشر أمورَ الرعيةِ وأرادَ أنْ يَعْرِف أحوالَهم، ويَنْظُرَ في أمورهم حَقَّ النظرِ، لن يَكْفيَه أُذنان ولا عَينان ولا قَلْبٌ واحد، فإنْ وَجَدَ إخواناً ذوي ثقةٍ وَجَدَ بهم عيوناً وآذاناً وقلوباً كأنها بأجْمَعها له، فَقَرّبت عليه أطرافَه واطَّلَع من أدنى أمرِه على أَقْصاه، ورَأى الغائبَ بصورة الشاهِد، فأنّى توجد هذه الفضيلةُ إلاّ عند الصديقِ الصَّدوق، وكيف يُطْمَع فيها عند غيرِ الرفيق الشفيق؟».

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 156-157

مصاهرةُ الصديق ومبايعتُه

لا تُصاهِرْ إلى صديقٍ ولا تُبايِعْه، فما رَأينا هذين العَمَلين إلاّ سبباً للقطيعةِ وإن ظَنَّ أهلُ الجَهْل أنَّ فيهما تأكيداً للصّلةِ، وليس كذلك، لأنَّ هذين العَقْدين

داعيان كلَّ واحدٍ إلى طلبِ حَظِّ نفسِه، والمُؤْثرون على أنفسِهم قليلٌ جدّاً، فإذا اجْتَمع طلبُ كلِّ امرىءٍ حظَّ نفسِه وقعت المنازعة، ومع وقوعها فسادُ المودَّة.

وأسلَمُ المصاهرةِ مَغَبّةً مصاهرةُ الأَهلين بعضِهم بعضاً، لأنَّ القرابةَ تقتضي الصّبرَ ـ وإن كَرِهوه ـ لأنهم مُضْطَرون إلى ما لا انفكاكَ لهم منه من الاجتماع في النَّسَبِ الذي توجبُ الطبيعةُ لكلِّ أحدٍالذبَّ عنه والحمايةَ له.

ابن حزم في (السير والأخلاق) ص 46

الصِّـــــدْقُ

هو ضِدّ الكَذب... وهو مشتركٌ بين صدقِ المتكَلِّم وصدقِ الخَبَر... فصدقُ المتكلِّم مطابَقةُ خَبَرِه لواقع، وكَذِبُه عَدَمُها، وصدقُ الخَبرِ مطابقةُ الخَبَرِ للواقع، وكَذِبه عَدَمُها.

والصدقُ عند أهلِ السلوك: هو استواءُ السرِّ والعَلانية، وذلك بالاستقامةِ مع الله تَعالى ظاهراً وباطناً، سراً وعلانيةً.

التهانوي في (الكشاف) 4:255-258

الصدقُ والكذب

أَصْلُهما في القولِ، ولا يكونان بالقَصدِ الأولِ من القولِ إلاّ في الخَبَرِ دون غيرِه من أصنافِ الكلام، فأمّا بالعَرَضِ فقد يَدخُلان في أنواعِ الكلام من الاستفهامِ والأمرِ والدُّعاء، وذلك أنّ قولَ القائِل: أَزَيْدٌ في الدار؟ في ضِمْنه إخبارٌ بكونه جاهلاً بحالِ زَيد، وكذلك إذا قال: واسِنِي، في ضِمْنِه أنَّه محتاجٌ إلى المُواساة، وإذا قال: لا تُؤْذِني، في ضِمْنه أنه يُؤْذيه.

وكلاهما ـ أي الصدق والكذب ـ يُسْتَعمَل في الاعتقادِ أيضاً كقولهم: صَدَق

ظنِّه واعتقادُه، وكَذَبا، ويُستَعملان أيضاً في أعمالِ الجوارحِ نحو: صَدَقوهُم القتال وكَذَبوهم.

وحَدُّ الصدق التامّ هو مطابقةُ القولِ الضميرَ والمُخْبَرَ عنه معاً، ومتى انخرم شرطٌ من ذلك لم يَكن صِدقاً، بل إما أن يوصفَ بالصِّدْق والكَذِب، أو تارةً يوصفَ بالصدقِ وتارةً يوصَف بالكَذِب على نَظَرين مختلِفين.

والصدقُ أحدُ أركانِ بقاءِ العالمِ حتى لو تُوُهِّمَ ارتفاعُه لما صحَّ نظامُه وبَقاؤُه... والاختصاصُ بالكَذب انسلاخٌ من الإنسانية، فخصوصيةُ الإنسان: النُّطْقُ، فَمَنْ عُرِفَ بالكذبِ لم يُعْتَمَدْ نُطْقُه ومن لم يُعْتَمَدْ نُطْقُه لم يَنْفَع.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 172-173

مواضعُ الصدقِ وجهاتُه

إن لفظَ الصِّدق يُستَعمَل في ستّةِ معانٍ: صدقٍ في القول، وصدق في النية والإرادة، وصدق في العزم، وصدق في الوفاءِ بالعزم، وصدق في العَمل، وصدق في تحقيقِ مقاماتِ الدين كلِّها. فمن اتَّصف بالصدقِ في جميع ذلك فهو صِدّيق، لأنه مبالغةٌ في الصِّدْق.

الغزالي في (الإحياء) 277:4

الصَّـــلاحُ

معنى الصلاح

هو سلوكُ طريقِ الهُدَى. وقيل: هو استقامةُ الحالِ على ما يدعو إليه العقلُ والشرعُ. والصالحُ: القائمُ بما عليهِ من حقوقِ الله تعالى. كذا في (كلّيات أبي البقاء).

التهانوي في (الكشاف) 217:4

صلاح حال الإنسان

وأما ما يَصْلُح به حالُ الإنسانِ في الدنيا فثلاثةُ أشياء، وهي قواعدُ أمرِه، ونظامُ حالِه، وهي: نفسٌ مُطيعةٌ إلى رُشْدِها، منتهيةٌ عن غَيِّها: وأُلْفَةٌ جامعةٌ تَنعطّف القُلُوبُ عليها، ويَندفع المكروهُ بها؛ ومادّةٌ كافيةٌ تَسكُن نفسُ الأنسانِ إليها، ويَستقيم أَوَدُه بها.

فأما القاعدةُ الأولى التي هيَ نفسٌ مطيعةٌ، فلأنّها إذا أطاعَتْه مَلَكَها، وإذا عَصَتْهُ مَلَكَتْه ولم يَمْلِكها، ومَنْ لم يَمْلِك نفسَه فهو بِأَنْ لا يَمْلِك غيرَها أَحْرى. . . وطاعةُ نفسِه تَكون من وَجْهين: أحدِهما نُصْحٌ، والثاني انقيادٌ. فأما النُّصحُ فهو أَن يَنظرَ إلى الأمورِ بحقائقها، فيرى الرُّشدَ رُشْداً ويَستَحْسِنَه، ويرى الغَيَّ غَياً ويَسْتقبِحه، وهذا يكون من صدقِ النفس إذا سَلِمَت من دواعي الهَوى.

وأما القاعدةُ الثانية التي هي الأُلْفة الجامعةُ، فلأنَّ الإنسانَ مقصودٌ بالأَذِية، مَحسودٌ بالنِّعمة، فإذا لم يكن آلِفاً مألوفاً تَخَطَّفَتْه أيدي حاسديه، وتحكَّمَتْ فيه أهواءُ أعاديهِ، فلم تَسْلَمْ له نِعمةٌ، ولم تَصْفُ له مُدَّة. فإذا كان آلِفاً مألوفاً انتصرَ بالأُلْفة على أعاديه، وامتَنع من حاسديه، فَسَلِمَت نعمتُه منهم، وصَفَت مُدَّتُه عنهم، وإن كان صَفوُ الزمان عُسْراً، وسَلْمُه خطراً.

وأسباب الأُلفة خمسةٌ: الدينُ، والنّسَبُ، والمصاهرةُ، والمودّةُ، والبِرُّ.

فأما القاعدة الثالثة فهي المادّةُ الكافية، لأنَّ حاجةَ الإنسانِ لازمةٌ لا يَعْرى مِنها بَشَر، قال تعالى: ﴿وما جَعلناهم جَسداً لا يَأكُلون الطعامَ وما كانُوا خالدين﴾ (الأنبياء، 8) فإنْ عُدِمَ المادَّةَ التي هي قِوامُ نفسِه لم تَدُم له حياةٌ، ولم يَسْتقم له دين، وإذا تَعَذَّر شَيءٌ منها عليه، لَحِقه من الوَهَنِ في نفسِه والاختلالِ في دنياه بقدرِ ما تَعَذَّر من المادَّةِ عليه، لأنَّ الشيءَ القائمَ بغيرِه يَكْمل بكمالِه ويَخْتَلُّ باختلاله، ثم لما كانت الموادُّ مطلوبةً لحاجةِ الكافَّةِ إليها أُعوزت بغيرِ طَلَب، وعُدِمَت لغير سبب، وأسبابُ المَادَّةِ مختلفةٌ، وجهاتُ المكاسبِ متشَعِّبَةٌ ليكون اختلافُ أسبابِها

علَّةَ الائتلافِ بها، وتَشَعّبُ جِهاتها توسعةً لِطلاّبها كيلا يَجتمعوا على سببٍ واحدٍ فَلا يلتئمون، أو يَشْتركوا في جهةٍ واحدةٍ فلا يَكتفون، ثم هَداهم [الله] إليها بعقولهم وأَرْشَدَهم إليها بطِباعهم حتى لا يتكلَّفوا ائتلافَهم في المعايشِ المختلفةِ فَيَعجزوا ولا يُعاوَنوا بتقديرِ موادِّهم بالمكاسبِ المُتَشَعِّبة فَيَخْتَلّوا، حكمةً منه سبحانه وتعالى اطَّلَع بها على عواقب الأمور.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 123-179

صلاح الدنيا

إن صلاحَ الدنيا مختبرٌ من وَجْهين: **أَولهما** ما يَنتظم به أمورُ جُمْلَتِها، **والثاني** ما يَصْلُح به حالُ كلٍّ واحدٍ من أهلها، فهما شيئان لا صلاحَ لأحدهما إلاّ بصاحبِه، لأنَّ من صَلحت حالُه مع فسادِ الدنيا واختلالِ أمورِها لن يُعْدَمَ أن يَتعدَّى إليه فسادُها ويَقْدح فيه اختلالُها، لأنه منها يَستمدُّ، ولها يَستِعدّ، ومن فَسدت حالُه مَع صلاحِ الدنيا وانتظامِ أمورِها لم يَجِدْ لصلاحِها لَذّةً، ولا لاستِقامتها أثراً، **لأنَّ الإنسانَ دنيا نفسِه، فليس يَرى الصلاحَ إلا إذا صَلحت له، ولا يَجدُ الفَساد إلا إذا فَسدت عليه، لأنه نَفسُه** أَخصُّ، وحالُه أمسّ، فصار نظرُهُ إلى ما يَخصُّه مَصروفاً، وفكرُه على ما يَمسُّه موقوفاً.

إن الدنيا لم تكن قطُّ لجميعِ أهلِها مُسْعِدة، ولا عن كافّة ذويها مُعْرِضَة، لأنَّ إعراضَها عن جميعهم عَطَب، وإسعادَها لكافَّتهم فساد، لائتلافهم بالاختلافِ والتباينُ، واتّفاقهم بالمُساعدةِ والتعاون، فإذا تَساوى حينئذ جميعُهم لم يَجِد أحدُهم إلى الاستعانةِ بغيرِه سبيلاً، وبهم من الحاجةِ والعَجْزِ ما وصفنا، فَيَذهبوا ضيعةً، ويَهلكوا عَجزاً، وأما إذا تباينوا واختلفوا صاروا مؤتلفين بالمَعونة، مُتواصلين بالحاجة، لأنَّ ذا الحاجةِ وَصُولٌ، والمحتاجُ إليه مَوصول.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 109-110

الصَّوابُ

يُستَعمل [الصوابُ] تارةً بمعنى الأَوْلَى في مقابَلة غيرِ اللائق، وتارةً بمعنَى الحَقِّ في مقابلةِ الخَطأ.

والصوابُ (لغةً): السَّدادُ، (واصطلاحاً) هو الأمرُ الثابتُ الذي لا يَسوغُ إنْكارُه.

والفرقُ بين الصوابِ والصّدقِ والحَقّ أن **الصوابَ** هو الأمرُ الثابتُ في نفسِ الأمرِ الذي لا يَسوغ إنكارُه، و**الصّدقُ** هو الذي يَكون ما في الذِّهن مُطابقاً لما في الخارِج، و**الحَقُّ** هو الذي يَكون ما في الخارِج مطابقاً لما في الذهن. كذا في (الجرجاني ـ التعريفات 59).

التَّهانوي في (الكَشّاف) 203:4

الضَّيْمُ

وأما **الضَّيْمُ** فهو تكليفُ احتمالِ الظُّلم؛ والغَضَبُ إنما يَعْرِض أَنَفَةً منه وشهوةً للانتقام... فَيَنبغي أن لا نَتَسرَّع إلى الانتقام عند ضَيْم يَلْحَقْنا حتى نَنْظُرَ فيه، ونَحْذَرَ أن لا يعودَ علينا الانتقامُ بضررٍ أعظمَ من احتمالِ ذلك الضيم، وهذا النظرُ والحَذَرُ هو استشارةُ العَقل، وهو **الحِلْمُ** بعينه.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 199-200

طهارةُ النفس

إن طهارةَ النفس (تَتِمّ) بإصلاح القُوى الثلاث؛ فإصلاحُ (القوةِ) المُفكّرة بالتعلُّم حَتى يتميزَ بين الحقّ والباطلِ في الاعتقاد، وبين الصدقِ والكَذب في المقال، وبين الجميل والقبيح في الفِعال؛ وإصلاحُ (قوةِ) الشهوةِ بالعِفّة حتى تَسْلَسَ بالجودِ والمُواساة المحمودةِ بقَدْر الطاقة؛ وإصلاحُ (قوة) الحَمِية بإسلاسها حَتّى يَحْصُلَ التَّحَلُّمُ، وهو كفّ النفسِ عن قضاء وَطَر الغَضَب، وتَحْصُلَ **الشجاعة**،

وهي كفّ النفسِ عن الخوفِ وعن الحرصِ المذمومين؛ وبإصلاحِ القُوى الثلاث يَحْصل للنفسِ العدالةُ والإحسانُ. وهذه جِماعُ المكارِمِ من طهارة النّفسِ وحُسْن الخُلُق المَمدوح بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «أكْمل المؤمنين إيماناً أَحْسنهم أخلاقاً وألْطَفهم بأهله». وقيل: جِماعُ المَكارِمِ في قوله تعالى: ﴿إنّما المؤمنون الذين آمَنوا بالله ورَسولِه ثم لم يَرْتابوا وجاهدوا بأموالِهم وأنفسِهم في سبيلِ الله، أولئك هم الصّادِقون﴾ (الحجرات، 15)، وذلك أنه بالإيمانِ يَحْصُل العلمُ والحكمةُ وذلك بإصلاح الفِكْرةِ، وبالمُجاهدة بالأموالِ والأنفسُ تَحْصل العفّةُ والجودُ اللذان هما تابعان لإصلاحِ الشهوة، والشجاعةُ والحِلْم اللذان هما تابعان لإصلاح الحَمِيَّةِ.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 47-48

الظَّـــرْفُ

الظّرف اسم لحالة تَجمع عامَّة الفضائلِ النفسيةِ والبدنية والخارجة، تشبيهاً بالظّرف الذي هو الوِعاء... ولكونه واقعاً على ذلك قيل لمن حَصَلَ له علمٌ وشجاعة: ظريف، ولمن حَسُنَ لِباسه وأثاثُه ورياشُه ظريف، فالظّرف أعمّ من الحرية والكرم.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 75

الظُّلْـــــمُ

الظُّلْمُ انحرافٌ عن العدل، ولَمّا احتيج في فَهْمِه إلى فَهْمِ **العدلِ** أفردنا له كلاماً سنقفُ عليه مُلخَّصاً مشروحاً. وهو [ـ أي الظلم ـ] في معنى **الجَوْر** الذي هو مصدرُ جارَ يَجور، إلاّ أن الجَوْر يُستَعْمل في الطريق وغيره إذا عُدِلَ فيه عن

السَّمْتِ، والظُّلم أخصُّ بمقابلةِ العَدْل الذي يكون في المُعاملات، فالعَدْل من الاعتدال، وهو التَّقْسيطُ بالسَّوية، وهذه السويةُ من المُساواة بَيْنَ الأشياءِ الكثيرةِ، والمساواةُ هي التي تُوجِد الكثرةَ وتُعْطيها الوجودَ وتَحْفَظ عليها النظام.

وبالعدلِ والمُساواة تَشيع المَحَبّةُ بين الناسِ وتَأْتلِف نياتُهم وتُعْمَرُ مدنُهم وتتمّ معاملتُهم وتقوم سُنَنُهم.

فأما قولُ الشاعِر: «والظُّلُم من خُلُقِ النفوس» فمعنىً شِعْرِيٌّ لا يَحتمِل من النَّقْدَ إلاّ قَدْرَ ما يليقُ بصناعة الشعر، ولو حَمَلنا معانيَ الشّعرِ على تصحيحِ الفلسفةِ وتَنْقيحِ المنطقِ لقلَّ سليمُه وانتْهِكَ حريمُه، وكنّا مع ذلك ظالمين له بأكثرَ مما ظَلَمَ الشاعرُ النفوسَ التي زَعم أنَّ الظّلمَ في خُلُقِها، على أنّا لو ذَهَبنا نَحْتجُ له ونُخَرِّجُ تأويلَه لوَجدنا مذهباً وأَصَبْنا مَسْلَكاً، ولكنَّ هذه الأَجوبةَ مَبنيةٌ على تحقيقاتِ مُغالَطةِ الشعراءِ ومذاهِبهم وعاداتِهم في صناعتِهم.

ثم أقول: إن الظُّلْمَ الذي ذكرنا حقيقتَه يَجْري مَجرى غيرِه من سائرِ الأفعال، فإنْ صَدَرَ عن هيأةٍ نَفسانيةٍ من غيرِ فِكْرٍ ولا رَويةٍ سُمّيَ خُلُقاً وكان صاحبُه ظَلوماً، وهذه سبيلُ غيرِه من الأفعالِ المنسوبةِ إلى الخُلُق، لأنّها صادرةٌ عن هيآتٍ ومَلَكات من غيرِ رَوية.

فأما إذا ظهرَ الفعلُ بعد فِكْرٍ ورَويةٍ فليس عن خُلُقٍ، مذموماً كان أو معدوماً، وإذا لم يَكُن عن خُلُقٍ فكيف يَكون عن خَلْقٍ، وإنما يَستمرُّ الفاعلُ على فعلٍ ما برَويةٍ منه فتَحْدُث من تلك الرويةِ الدائمةِ هيأةٌ تَصدُر عنها الأفعال من بَعْدُ بلا رويةٍ فتُسَمّى تلكَ الهيأةُ خُلُقاً.

فأما الشيءُ الصادرُ عن هذه الهيأةِ فإنه إن كان عملاً باقِيَ الهيأةِ والأثرِ سُمِّيَ صناعةً واشْتُقَّ من ذلك العملِ اسمٌ يَدُلُّ على المَلَكَةِ التي صدر عنها كالنجّار والحَدّاد والصائِغ والكاتب، فإن هذه الأعمالَ إذا صَدَرت من أصحابها بلا رَويةٍ سُمُّوا بهذه الأسماء ووُصِفوا بهذهِ الصفات.

فأَما إن تَكَلَّفَ إنسانٌ استعمالَ آلةِ النِّجارةِ والحِدادة والكِتابة والصّياغةِ فأَظْهَرَ فعلاً يسيراً برَويةٍ وفِكْرٍ فَعَلى سبيلِ حكايةٍ وتَكَلُّفٍ، فإنّ أحداً لا يُسَمِّي هذا نجّاراً ولا كاتباً، ولذلك لم يُسَمَّ من عَمِلَ بيتاً وبيْتين شاعراً، ولا من خاطَ بسِلْكٍ أو سِلْكَين خياطاً.

وعلى هذه السبيلِ جَرت أمورُ الأخلاقِ والأفعالِ الصادرةِ عنها، لأن الأخلاقَ هيآتٌ للنُّفوسِ تَصْدُر عنها أَفْعالُها بلا رَويةٍ ولا فِكْر.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 84-86

قَول آخر في الظلم

أما الظلمُ فهو التوصُّلُ إلى كثرةِ المُقْتَنَياتِ من حيث لا يَنبغي وكما لا ينبغي.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 28

الظُّلم تَرْكُ الحَقّ

الظلمُ هو الانحرافُ عن العدالةِ، ولذلك حُدَّ بأنّه وَضْعُ الشيءِ في غيرِ موضعِه المَخْصوص.

إنَّ العدالةَ تَجْري مَجرى النُّقطةِ من الدائرة، فتَجاوُزُها من جهة الإفراطِ [هو] العُدوانُ والطغيان. . . والانحرافُ عنها في بعضِ جوانبها جَوْرٌ، **والظُّلْمُ أَعَمُّ** الأسماء.

ولَمّا كان الظُّلْمُ تَرْكَ الحقِّ الجاري مَجرى النُّقطةِ من الدائرة صار العَدْلُ عنها إمّا بعيداً أو قريباً، فمن كان عنه أبعدَ كان رجوعُه إليه أصعب.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 247

الظُّلْم وعواقبُه السياسية والاجتماعية والاقتصادية

إن الظُّلمَ مُؤْذِنٌ بخرابِ العمران. اعْلَم أن العدوانَ على الناس في أموالِهم ذاهبٌ بآمالِهم في تَحصيلِها واكتسابِها لما يَرَوْنه حينئذٍ من أنَّ غايتَها ومصيرَها انتهابُها من أَيديهم. وإذا ذهبت آمالُهم في اكتسابِها وتَحْصيلها انقَبَضْت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قَدْر الاعتداءِ ونِسْبَتِه يكون انقباضُ الرعايا عن السعيِ في الاكتساب. فإذا كانَ الاعتداءُ كثيراً عاماً في جَميع أبوابِ المَعاش كانَ القُعودُ عن الكَسْب كذلك لذهابِه بالآمالِ جُمْلةً بدخوله من جميعِ أبوابِها، وإن كان الاعتداءُ يسيراً كان الانقباضُ عن الكسبِ على نِسْبَتِه.

والعُمْران ووُفورُه ونَفاقُ أسواقِه إنما هو بالأعمالِ وسَعْي الناسِ في المَصالِح والمكاسِب ذاهبين وجَائين، فإذا قَعَدَ الناسُ عن المَعاشِ وانقَبَضَت أيديهم عن المكاسِبِ كَسَدَت أسواقُ العمرانِ وانتقضت الأحوالُ وابْذَعَرَّ الناس في الآفاقِ من غيرِ تلك الإيالةِ في طَلَبِالرزقِ فيما خَرَج عن نِطاقها، فَخَفَّ ساكنُ القُطْر، وخَلَتْ ديارُه، وخَربت أمصارُه، واختلَّ باختلاله حالُ الدولةِ والسُّلطان لِما أنّها صورةٌ للعمرانِ تَفسد بفسادِ مادّتِها ضرورةً. . .

ولا تَحْسِبنَّ الظلمَ إنما هو أخذُ المالِ أو المِلْكِ من مالِكه من غيرِ عَوَضٍ ولا سببٍ كما هو المشهور، بل الظُّلمُ أعمُّ من ذلك، وكلُّ من أَخَذَ مِلْكَ أحدٍ أو غَصَبَه في عَمَلِه أو طالَبَه بغيرِ حقٍّ أو فَرَضَ عليه حَقّاً لم يَفْرِضه الشرعُ فقد ظَلَمَه، فجُباة الأموالِ بغير حقِّها ظَلَمَةٌ، والمُعْتَدون عليها ظَلَمةٌ، والمنتهبون لها ظَلَمَةٌ، والمانعونَ لحُقوقِ الناسِ ظَلَمَةٌ، وغُصّابُ الأملاك على العُموم ظَلَمَةٌ، ووبالُ ذلك كلِّه عائدٌ على الدولةِ بخَرابِ العُمران الذي هو مادَّتها لإذهابِه الآمالَ من أهله.

واعْلَمْ أنَّ هذه هي الحكمةُ المقصودةُ للشارِع في تَحْريم الظُّلم، وهو ما يَنْشأُ عنه من فسادِ العُمران وخَرابِه، وذلك مُؤْذنٌ بانقطاعِ النوع البَشري.

ومن أشدِّ الظُّلامات وأَعْظمِها في إفسادِ العُمْران تكليفُ الأعمالِ وتَسْخيرُ الرعايا بغيرِ حَقّ. وذلك أنَّ الأعمالَ من قَبيلِ المُتَموّلات. . . لأن الرزقَ والكَسْبَ

إنما هو قِيَمُ أَعمالِ أهلِ العمران، فإنَّ مساعيهم وأعمالَهم كلَّها مُتَموَّلاتٌ ومكاسبُ لهم، بل لا مكاسبَ لهم سواها، فإنَّ الرعيةَ المعتَمَلين في العمارة إنما مَعاشُهم ومكاسبُهم من اعتمالِهم ذلك[1]، فإذا كُلِّفوا العملَ في غيرِ شأنهم واتُّخِذوا سُخرياً في معاشهم بَطَلَ كسبُهم، واغتُصِبوا قيمةَ عَملِهم ذلك، وهو مُتَموَّلُهم، فدخل عليهم الضررُ، وذَهَب لهم حظٌّ كبيرٌ من معاشهم، بل هو مَعاشهم بالجُملة. وإن تَكَرَّرَ ذلك عليهم أَفسَدَهم آمالَهم في العمارةِ وقَعدوا عن السعيِ فيها جملةً فأدّى ذلك إلى انتقاصِ العُمران وتَخْريبه.

وأَعْظَم من ذلك في الظُّلْم وإفْسادِ العُمران والدولة: التسلُّط على أموالِ الناس بشراءِ ما بَيْن أيديهم بأبخسِ الأثمان، ثم فَرْضُ البَضائع عليهم بأرفعِ الأثمان على وَجْه الغَصْب والإكراهِ في الشِّراء والبَيْع، وربما تُفْرَضُ عليهم تلك الأثمانُ على التراخي والتأجيلِ فيَتَعلَّلون في تلكَ الخسارةِ التي تَلحقُهم بما تُحَدِّثُهم المطامعُ من جَبْرِ ذلك بحِوالةِ الأَسْواقِ في تلْك البَضائع التي فُرِضت عليهم بالغَلاءِ إلى بَيْعها بأبخَسِ الأثمان، وتعود خسارةُ ما بين الصفْقَتين على رؤوس أموالِهم. وقد يَعُمُّ ذلك أصنافَ التجّارِ المقيمين بالمدينة والواردين من الآفاقِ في البضائع، وسائرَ السوقةِ وأهلِ الدكاكين في المآكل والفواكه، وأهلِ الصنائع فيما يُتَّخَذُ من الآلاتِ والمواعين، فتَشمل الخسارةُ سائرَ الأصْناف والطّبقات، وتتوالى على الساعات، وتُجْحِف برؤوس الأموال، ولا يَجدون عنها وليجةً إلاّ القعودَ عن الأسواق لذهابِ رؤوسِ الأموال في جَبْرِها بالأرباح، ويتثاقل الواردون من الآفاقِ لشراءِ البضائعِ وبَيْعِها من أجلِ ذلك، فَتَكْسد الأسواقُ ويَبْطُل معاشُ الرعايا، لأن عامّته من البيع والشراء؛ وإذا كانت الأسواقُ عُطْلاً منها بَطَلَ معاشُهم، وتَنْقُص جبايةُ السلطان أو تَفْسد، لأنّ مُعظَمها من أواسطِ الدولةِ، وما بَعدها إنما هو من المُكوس على

(1) بسط ابن خلدون في كلامه هذا نظريةً كان سَبّاقاً إليها، حيث اعتبر عمل الفرد وكده بمثابة قيمة تعويضية ينبني عليها متموله، وهي نظرية أخذ بها ماركس وأصحابه. والظاهر أن ابن خلدون قد أخذ هذه الفكرة عن مسكويه بعد وضعها في إطارها المناسب.

البيَاعاتِ كما قَدّمناه، ويؤول ذلك إلى تلاشِي الدولةِ وفسادِ عمرانِ المدينة، ويتطرَّق هذا الخَلَلُ على التَّدريج ولا يُشْعَر به.

هذا ما كان بأمثالِ هذه الذرائع والأسبابِ إلى أخذِ الأموال، وأما أخذُها مجاناً، والعدوانُ على الناسِ في أموالهم وحُرَمِهم ودمائهم وأسرارِهم وأعراضِهم فهو يُفْضي إلى الخَلَلِ والفسادِ دُفعةً، وتَنْتقِض الدولةُ سريعاً بما ينشأُ عنه من الهَرْج المُفْضِي إلى الانتقاض.

ومن أجلِ هذه المفاسدِ حَظَرَ الشرعُ ذلك كلَّه وشَرَعَ المُكايَسَة في البيعِ والشراء، وحَظَر أكلَ أموالِ الناس بالباطلِ سَدّاً لأبوابِ المفاسد المُفضيةِ إلى انتقاضِ العمران بالهَرْج أو بطلانِ المَعاش.

واعلم أن الداعي لذلك إنما هو حاجةُ الدولةِ والسلطانِ إلى الإكثار من المال بما يَعْرِضُ لهم من التَّرف في الأحوال، فَتَكْثُر نفقاتُهم ويَعْظُم الخَرْجُ ولا يَفي به الدَّخْل على القوانينِ المُعتادة، فيستحدثون ألقاباً ووجوهاً يُوَسِّعون بها الجبايةَ ليفيَ لهم الدخْلُ بالخَرْجِ. ثم لا يزال التَّرَفُ يَزيد، والخَرْج بسبَبه يَكْثُر، والحاجةُ إلى أموالِ الناسِ تَشتدّ، ونطاقُ الدولة بذلك يَزيد إلى أن تَنْمحي دائرتُها ويَذْهَبَ رَسْمُها ويَغْلِبَها طالبُها، والله أعلم.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:679-686

الانظلام

وأما **الانظلام** فهو الاستخذاءُ والاستحاثة في المُقتنياتِ لمن لا ينبغي، ولذلك يكون أبداً للجائرِ أموالٌ كثيرةٌ لأنه يَتوصَّل إليها من حيثُ لا يجب، ووجوهُ التوصُّلِ إليها كثيرةٌ. وأما المُنْظَلِم فَقُنْياتُه وأموالُه يسيرةٌ لأنه يَتركُها من حيثُ يَجب. وأما العادلُ فهو في الوسطِ لأنه يَقتني الأموالَ من حَيْث يَجب، ويتركُها من حيث لا يجب.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 18

قولٌ آخر في الانظلام

الانظلامُ. . . التزامُ الظُّلمِ، وهو من حيث الكَمية ثلاثةُ أَضْرُب: انظلامٌ في المال، وهو الاستخذاءُ للظالِم في أخذِ مالِه، وانظلامٌ في الكرامة، وهو الاستخذاءُ في بَخْس مَنْزِلَتِه من التعظيم، وانظلامٌ في النفسِ وهو استخذاءٌ لمن يُؤَمِّلُه، وكلٌّ واحد يكون محموداً ومذموماً.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 245-246

العَادَةُ

وأما العادةُ فاسمٌ لِتكَرُّرِ الفعلِ أو الانفعال، مِنْ عادَ يَعود، وبها يَكْمُلُ الخُلُق، وليس للعادةِ فعلٌ إلاّ تسهيل خروجِ ما هو بالقوة في الإنسان إلى الفعل، وأما حدوثُ السجيةِ إلى خلافِ ما خُلِقَتْ له فَمُحالٌ، فالسجيةُ فعلُ الخالقِ ـ عَزّ وجلّ ـ والعادةُ فعْلُ المَخْلوق، ولا يُبْطِلُ فعلُ المخلوقِ فعلَ الخالق، لكن ربما تَقْوَى العادةُ قوةً مُحْكَمَةً حتى تُعَدَّ سَجية، وبهذا النظر قيل: «العادةُ طبيعةٌ ثانية».

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 50

العُجْـــبُ

أما العُجْبُ فحقيقتُه ـ إذا حَدَّدناه ـ أنه ظَنٌّ كاذبٌ بالنفسِ في استحقاقِ مَرتبةٍ غيرِ مُسْتحِقَّةٍ لها. وحَقيقٌ على من عَرَفَ نفسَه أن يَعرِف كثرةَ العيوبِ والنقائص التي تَعْتَورها، وأن الفضلَ مقسومٌ بين البشرِ وليس يَكْمُل الواحدُ منهم إلاّ بفضائلِ غيرِه، وكلُّ من كانت فضيلتُه عند غيرِه فواجبٌ عليه أن لا يُعْجَبُ بنفسه.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 196

العُجْبُ والتيه

العُجْبُ ظنُّ الإنسانِ بنفسِه استحقاقَ منزلةٍ هو غيرُ مستَحِقٍّ لها، ولهذا قال

أَعرابيٌّ لرجلٍ مُعْجَبٍ بنفسه: يَسُرُّني أن أكون عند الناسِ مثلَك عند نفسِك، وأكونَ في نفسِي مثلَك عند الناس.

والمُعْجَب أعمى عن مساوىءِ نفسِه فيراها محاسنَ فَيُبْديها.

وأصلُ الإعجابِ من حُبِّ الإنسانِ نفسَه، وقد قال ـ ﷺ ـ «حُبُّك الشيءَ يُعْمي ويُصِمُّ» ومن عَمِيَ وصُمَّ تَعَذّرت عليه معرفةُ عيوبِه.

والتيهُ قريبٌ من العُجْب، لكنَّ المُعْجَبَ يُصَدِّقُ نفسَه فيما يَظُنّ بها وَهْماً. والتيّاهُ يُصَدّقُها قَطعاً كأنه مُتَحَيِّرٌ في تيه.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 201

العالِمُ لا يَلْحَقُه العُجْب

أما العالِمِ المستَحِقُّ لهذه السِّمةِ فليس يَلْحَقُه العُجْبُ ولا يبْلَى بهذه الآفة، وكيف يبْلَى بها وهو يَعرف سببَها' وأنها مرضٌ سببُه مكاذبةُ النفس. وذلك أن حقيقةَ العُجْبِ هي ظنُّ الإنسانِ بنفسِه من الفضلِ ما ليس فيه، وظَنُّه هذا كاذبٌ، ثم يَسْتَشعِره حتّى يُصَدِّقَ به.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 40

العُجْبُ أصلٌ ذو فروع

والعُجْبُ أصلٌ يَتَفَرّع عنه التيهُ والزهوُ والكِبْرُ والنّخْوةُ والتعالي، وهذه أسماءٌ واقعةٌ على مَعانٍ متقاربة، ولذلك صَعُبَ الفَرْقُ بينها على أكثر الناسِ، فقد يكون العُجْبُ لفضيلةٍ في المُعْجَبِ ظاهرةً، فَمِنْ مُعْجَبٍ بعلمه فيكفهرُّ ويَتَغَلّقُ على النّاسِ، ومن مُعْجَبٍ بعَمَله فيترفَّع ويَتعالى، ومن مُعْجَبٍ برأيه فَيزهو على غيرِه، ومن مُعْجَبٍ بنفسه فيَتيه، ومن مُعْجَبٍ بجاهه وعلوِّ حالِه فيتكَبَّرُ ويَنْتَخي.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 72

العُجْبُ استعظامُ النِّعمة

إن العُجْبَ إنما يكون بوصفٍ هو كمالٌ لا مَحالةَ، وللعالِمِ في كمالِ نفسِه في علمٍ وعَملٍ ومالٍ وغيرِه حالتان: إحداهُما أن يكون خائفاً على زوالِه ومُشْفِقاً على تَكَدُّرِه أو سَلْبِه من أصله، فهذا ليس بمُعْجَب، والأخرى أن لا يكون خائفاً من زَواله لكن يكونُ فَرِحاً به من حيثُ إنه نعمةٌ من الله ـ تعالى ـ عليه لا من حيث إضافتُه إلى نفسه، وهذا أيضاً ليس بمُعْجَبٍ. وله حالةٌ ثالثة هي العُجْب، وهي أن يكونَ غيرَ خائفٍ عليه بل يكون فَرِحاً به، مُطمئنّاً إليه، ويكون فَرَحُه به من حيث إنه كمالٌ ونعمةٌ وخَيْرٌ ورفعة، لا من حيث إنه عَطِيةٌ من الله ـ تعالى ـ ونعمةٌ منه، فيكون فرحُه به من حيث إنه صفتُه ومنسوبٌ إليه بأنّه له لا من حيث إنه منسوبٌ إلى الله ـ تعالى ـ بأنه منه، فمهما غَلَبَ على قلبِه أنه نعمةٌ من الله مَهْما شاء سَلَبَها عنه زال العُجْبُ بذلك عن نفسه.

فإذَن العُجْبُ هو استعظامُ النِّعمةِ والركونُ إليها مع نسيانِ إضافتِها إلى المُنْعِم. فإنْ انضافَ إلى ذلك أَنْ غَلَبَ على نفسِه أن له عند الله حَقّاً وأنه منه بمكانٍ حتّى يتوقَّعَ بعملِه كرامةً في الدنيا، واستبَعَد أنه يَجْري عليه مكروهٌ استبعاداً يَزِيدُ على استبعادِه ما يَجْري على الفُسّاقِ سُمّيَ هذا إدْلالاً بالعمل فكأنه يرى لنفسِه على الله دالَّةً.

الغزالي في (الإحياء) 258-259

العَدل قيمة إنسانية ومطلب اجتماعي

العدالة المُطلقة

إصابةُ درجاتِ الاعتدال ـ أعني صورةَ العدالةِ المُطلقة ـ تَحْصُل للإنسانِ بثلاثِ غاياتٍ وهي: تزكيةُ النفسِ، ورياضةُ البدن، وتدبيرُ المُلْك.

فأما تزكيةُ النفسِ فَمُعلَّقةٌ بالعِفّة والنَّجْدة والحِكمةِ والعَدالة.

وأما رياضةُ البَدَن فمُعَلَّقةٌ بالجَلادة والصبرِ والنظافةِ والزينة.

وأما تدبيرُ المُلْكِ فمُعَلّقٌ بأدبِ الاقتناءِ وأدبِ التّثمير وأدبِ الإنفاق.

وقد يقال إن ههنا غايةً رابعةً، وهي مُعاشرةُ الإخوان، ومَدارُها على الطلاقةِ والاحتمالِ والظَّرْف والإكرام.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الأبدية) لمسكويه، ص 359

حَدُّ العدالة

أنْ تُعْطِي من نفسِك الواجبَ وتَأخذَه، وحَدُّ الجَورِ أن تأخذَه ولا تُعطيه، وحَدُّ الكرم، أن تُعطيَ من نفسِك الحقَّ طائعاً وتتجافى عن حقِّك لغيرِك قادراً، وهو فَضلٌ أيضاً.

وكلُّ جودٍ كرمٌ وفضلٌ، وليس كلُّ كَرمٍ وفضلٍ جوداً، فالفضلُ أعمُّ والجودُ أَخَصُّ، إذ الحِلْمُ فضلٌ وليس جوداً والفضلُ فَرْض زدتَ عليه نافلة.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 31

العدلُ حصنٌ يَلجأ إليه كلُّ خائفٍ، وذلك أنّك ترى الظالَم إذا رأى من يُريد ظُلْمَه دعا إلى العَدلِ وأنْكَرَ الظلمَ حينئذ وذَمَّه، ولا ترى أحداً يَذُمّ العدل، فمن كان العدلُ في طبعِه فهو ساكنٌ في ذلك الحصنِ الحصين.

المصدر المتقدم، ص 77

العدالة والمساواة

العدالةُ لفظٌ يَقتضي ذكرَ المُساواة، ولا يُسْتَعْمل إلاّ باعتبارِ الإضافة، وهي في التعارف ـ إذا اعْتُبِرت بالقوة ـ هيأةٌ في الإنسان يَطْلُب بها المُساواة ـ وإذا اعتُبِرَت بالفعل ـ فهي القِسْط القائمُ على الاستواء، وإذا وُصف الله ـ تعالى ـ بالعَدل فليس يُرادُ به الهيأةُ وإنما يُراد به أنَّ أفعالَه واقعةٌ على نِهاية الانتظام.

والإنسانُ في تَحَرّي فِعْلِ العدالة يكون تامَّ الفضيلةِ إذا حَصَلَ مع فِعْلِه هيأةٌ مُتَنَزِّهٍ لتعاطيه.

وقد يقع فعلُ العدالةِ من الإنسانِ ولا يكون ممدوحاً به نحو أن يُقْسِط مراءاةً أو تَوصّلاً إلى نفعٍ دنيوي أو خَوْفِ عقوبةِ السلطان.

والجَوْر: الخروجُ من وَسَطٍ بزيادةٍ أو نُقصان، ولذلك صار الجَوْرُ والخَطأُ - بالإضافة إلى العَدْلِ والصوابِ - من حَيِّزِ ما لا نهايةَ له، والعدلُ والصوابُ من حَيِّزِ المُتناهى.

العدلُ ضَربان: **عدلٌ مُطلقٌ** يَقتضي العقلُ حُسْنَه ولا يكون منسوخاً في شيءٍ من الأزمنة ولا يوصَف بالجَوْر في حال، وذلك جَذْب الإحسانِ إلى من أحسنَ إليك وكَفُّ الأَذِيةِ عمّن كفَّ أذاه عنك. وعَدْلٌ مفيدٌ يُعْرَف كونُه عدلاً بالشرع، ويُمكن أن يكون منسوخاً في بَعضِ الأزمنة، وذلك مقابَلةُ السوءِ بمثلِه كأحوالِ القِصاص... وهذا النحوُ يَصِحّ أن يوصَفَ - على المجاز في بعض الأحوال - بالجَوْرِ، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وجَزاءُ سيئةٍ سَيئةٌ مثلُها﴾ (الشورى، 40).

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 241-243

العدالة فضيلةُ الإنصاف

فالعدالةُ فضيلةٌ يَنْتصِف بها الإنسانُ من نَفْسِه ومن غيرِه من غير أن يُعْطِيَ نفسَه من المنافعِ أكثرَ وغيرَه أَقَلَّ، فأما في الضارِّ فبالعكس، وهو أن لا يُعْطِي نفسَه أقلَّ وغَيْرَه أكثر، لكن يَسْتَعْمِل المساواةَ التي هي تَناسُبُ ما بين الأشياء، ومن هذا المَعنى اشتُقّ اسمُه، أعنِي العدل. وأما الجائرُ فإنّه يَطلُب لنفسه الزيادةَ من المنافع ولغيرِه النقصانَ منها، فأما في الأشياءِ الضارَّة فإنه يَطْلب لنفسه النقصانَ ولغيرِه الزيادةَ منها.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 28

العدالة: معناها من اشتقاق اسمها

واشتقاقُ هذا الاسمِ يَدُلُّك على معناه. وذلك أنّ العدلَ في الأَحْمال، والاعتدالَ في الأثقال؛ والعَدْلُ في الأفعالِ مُشتقٌّ من معنَى المُساواة، وهي أشرفُ النِّسَبِ المذكورة في صناعةِ المُوسيقى وغيرها، ولذلك لا تَنقسم ولا يوجَد لها أَنواع، وإنما هي وحدةٌ في معناها أو ظلٌّ للوحدة، فإذا لم نَجد المساواةَ ـ التي هي المِثْلُ بالحقيقة ـ في الكثرةِ عَدَلْنا إلى النّسَبِ المذكورة التي تَنْحَلُّ إليها وتَعودُ إلى حقيقتها.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 113

العدالةُ والفَضائل التي تحتها

فأَما العدالةُ فهي فضيلةٌ للنفسِ تَحْدُث لها من اجتماعِ هذه الفضائلِ التي عَددناها [وهي الحكمةُ والعِفّةُ والشجاعة]، وذلك عند مسالمةِ هذه القُوى بعضِها لبعض واستسلامِها للقوةِ المُمَيِّزةِ حتى لا تتغالبَ ولا تتحرَّكَ نحوَ مطلوباتِها على سَوْمِ طباعها، وتَحْدُث للإنسان بها هيأةٌ يختارُ بها أبداً الإنصافَ من نفسِه على نَفسه أولاً، ثم الإنصافَ والانتصافَ من غيرِه وله.

والفضائلُ التي تَحْت العدالة هي: الصداقةُ، والأُلْفةُ، وصلةُ الرَّحِم، والمُكافأةُ، وحُسْنُ الشِّركة، وحُسْنُ القضاء، والتودُّدُ، والعِبادةُ، وتركُ الحِقْد، ومكافأةُ الشرِّ بالخَيرِ، واستعمالُ اللُّطف، وركوب المروءةِ في جميع الأحوال، وتركُ المعاداةِ، وتَرْكُ الحكايةِ عمّن ليس بعَدْلٍ مرضيّ البحثِ عن سيرةِ من يُحْكَى عنه العدلُ، وتركُ لفظةٍ واحدةٍ لا خيرَ فيها لمُسلمٍ فضلاً عن حكايةٍ توجِب حَدّاً أو قَذْفاً أو قتلاً أو قَطعاً، وتركُ السكونِ إلى قولِ سِفْلَةِ الناسِ وسَقطهم، وتركُ قولِ من يُكْدِي بينَ الناسِ ظاهراً وباطناً أو يُلْحِفُ في مسألةٍ أو يُلِحُّ بالسؤال، فإنَّ هؤلاءِ يُرضيهم الشيءُ اليَسيرُ فيقولون لأجله حَسناً ويُسْخِطُهم إذا مُنِعوا اليسيرَ فيقولون لأجله قبيحاً، وتركُ الشَّرَه في كَسْبِ الحلال، وتركُ ركوبِ الدناءةِ في الكَسْب

لأجلِ العيال، والرجوعُ إلى الله وإلى عَهْده وميثاقِه عند كلِّ قولٍ يَتَلَفَّظُ به أو لَحْظٍ يَلْحَظُه أو خَطْرةٍ في أعدائه وأصدقائه، وتركُ اليمينِ بالله وبشيءٍ من أسمائه وصفاتِه رأساً.

وليس بعدلٍ من لم يُكْرِم زوجتَه وأَهلَها المتَّصلين بها وأهلَ المعرفةِ الباطنة به؛ وخيرُ الناسِ خيرُهم لأهلِه وعشيرتِه المتَّصلين به من أخٍ أو ولدٍ أو مُتَّصِلٍ بأخٍ أو ولدٍ، أو قريبٍ أو نسيبٍ أو شريكٍ أو جارٍ أو صديقٍ أو حبيب.

ومن أَحَبَّ المالَ حُبّاً مُفرطاً لم يُؤَهَّلْ لهذه المرتبة، فإنَّ حِرْصَه على جَمْعِ المال يَصُدّه عن استعمالِ الرأفةِ وامتطاءِ الحقّ وبَذْلِ ما يجب، ويَضْطرُّه إلى الخيانةِ والكَذِب والاختلاقِ والزُّورِ ومَنْعِ الواجبِ والاستقصاءِ واستجلابِ الدانَق والحَبَّة والذَّرَّةِ لبيع الدينِ والمروءة.

وأما **الصَّداقةُ** فهي مَحَبَّةٌ صادقةٌ يَهتمُّ معها بجميع أسبابِ الصديق، وإيثارِ فِعْلِ الخيراتِ التي يُمكن فعلُها به.

وأما **الأُلْفة** فهي اتّفاقُ الآراءِ والاعتقادات، وتَحْدُث عن التواصلِ فَيُعْتَقَدُ معها التضافُرُ على تدبيرِ العيش.

وأما **صلةُ الرحِم** فهي مشاركةُ ذوي اللُّحْمة في الخيراتِ التي تكون في الدنيا.

وأما **المكافأةُ** فهي مقابَلةُ الإحسانِ بمثلِه أو بزيادةٍ عليه.

وأما **حُسْنُ الشِّركةِ** فهو الأخذُ والإعطاءُ في المعاملات على الاعتدالِ الموافِق للجميع.

وأما **حُسْن القضاءِ** فهو مجازاةٌ بغيرِ نَدَمٍ ولا مَنّ.

وأما **التودُّدُ** فهو طَلَبُ مَوَدّاتِ الأكفاءِ وأهلِ الفَضْل بحسنِ اللقاءِ وبالأعمالِ التي تَستدعي المحَبَّةَ منهم.

وأما **العبادةُ** فهي تَعظيمُ اللهِ تعالى وتمجيدُه وطاعتُه وإكرامُ أوليائه من الملائكةِ والأنبياءِ والأئمةِ والعملُ بما توجِبُه الشريعة، وتَقْوى الله ـ تعالى ـ تُكَمِّلُ هذه الأشياءَ وتُتَمِّمُها.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 18-24

تقسيمُ العدالة

إن **أرسطوطاليس** قَسم العدالةَ إلى ثلاثةِ أقسام: **أحَدِها** ما يقوم به الناسُ لربِّ العالمين، وهو أنْ يَجْريَ الإنسان فيما بينه وبين الخالقِ ـ عزّ وجلّ ـ على ما يَنبغي وبحسبِ ما يَجب عليه من حَقِّه وبِقَدْر طاقته، **والثاني** ما يقومُ به بعضُ الناسِ لبعضٍ من أداءِ الحقوقِ وتعظيمِ الرؤساءِ وتأديةِ الأماناتِ والنَّصَفَةِ في المعاملات، **والثالث** ما يقومون به من حقوقِ أسلافهم مثل أداءِ الديون عنهم وإنفاذِ وَصاياهم وما أشبهَ ذلك.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 119

مواضع العدالة

إن العدالةَ الخارجةَ عنا موجودةٌ في ثلاثةِ مواضع: **أحدِها** في قِسْمَةِ الأموالِ والكرامات، **والثاني** في قِسْمَة المُعاملات الإراديةِ كالبيع والشراءِ والمُعاوضات، **والثالث** في قسمةِ الأشْياءِ التي وقع فيها ظُلْمٌ وتَعَدٍّ.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 114

العدالة والحرية

. . . إن العَدالةَ والحُرّيةَ يشتركان في بابِ المُعاملات والأخذِ والإعطاءِ، إلاّ أنَّ العدالةَ تقع في اكتسابِ المال. . . والحريةَ تقع في إنفاقِ المال. . . ومنْ شأنِ من يَكْتَسِبُ أنْ يأخذ، فهو بالمُنْفَعِلِ أَشْبهُ، ومن شأن المُنْفِقِ أنْ يُعْطِيَ، فهو بالفاعلِ أشبه، فلهذه العِلّةِ تكون مَحَبّةُ الناسِ للحُرِّ أشدَّ من مَحَبّتهم للعادِل. إلاّ أنَّ

نظامَ العالَمِ بالعَدالة أكثرُ منه بالحرية، وخاصَّةُ الفضيلةِ هي في فِعْلِ الخيرِ لا في تَرْكِ الشرّ، وخاصّةُ مَحَبَّةِ الناسِ وحَمْدهم في بَذْلِ المعروفِ لا في جَمْعِ المالِ، فالحُرُّ لا يُكْرِم المالَ ولا يَجْمعه لذاتِه بل ليَصْرِفه في وُجوهه التي يَكْتَسِب بها المَحَبّاتِ والمَحامد.

ومن خاصة الحُرِّ أن لا يكون كثيرَ المالِ لأنّه مِنْفاق، ويكون أيضاً فقيراً لأنه كَسوبٌ من حيث يَنْبغي، وهو غيرُ متكاسِلٍ عن الكَسْبِ البَتَّةَ لأنه بالمالِ يَصِلُ إلى فَضيلة الحُرية، ولذلك لا يُضَيِّعُ المالَ ولا يَسْتَعْمل فيه التبذيرَ، ولا ـ أَيضاً ـ يَشُحُّ به ولا يَسْتَعمِل التقتير، فكلُّ حُرٍّ عادلٌ وليس كلُّ عادلٍ حرّاً.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 126-127

أَثَرُ العدل والجَوْر في الأخلاق والمعاملات الاجتماعية

إن معاناةَ أهلِ الحَضَر للأحكام مُفْسِدَةٌ للبأسِ فيهم ذاهبةٌ «بالمَنَعَةِ منهم، وذلك أنه ليس كلُّ أحدٍ مالكَ أَمْرِ نفسه، إذ الرؤساءُ والأمراءُ المالكون لأمرِ الناسِ قليلٌ بالنسبة إلى غيرهم، فَمِنَ الغالبِ أن يكونَ الإنسانُ في مَلَكَةِ غيره ولا بدّ، فإن كانت المَلَكَةُ رفيقةً وعادلةً لا يُعانَى منها حُكْمٌ ولا مَنْع وصَدٌّ كان مَنْ تحت يَدِها مُدِلّين [أي واثقين] بما في أَنْفُسِهم من شجاعةٍ أو جُبْن، واثقينَ بعَدَم الوازع حتّى صار لهم الإدلالُ جِبِلَّةً لا يعرفون سواها.

وأما إذا كانت المَلَكَةُ وأحكامُها بالقَهْرِ والسطوةِ والإخافةِ فَتَكْسِرُ حينئذ من سَوْرةِ بأسِهم، وتَذْهبُ المَنَعَة عنهم لما يكون من التكاسِل في النّفوس المُضطهدة. . .

وأما إذا كانت الأَحكامُ بالعِقاب فَمُذْهِبَةٌ للبأسِ بالكلِّية، لأنّ وقوعَ العقابِ به ولم يُدافع عن نفسه يُكْسِبه المذلّةَ التي تَكْسر من سَوْرةِ بأسِه بلا شك.

وأما إذا كانت الأحكامُ تَأديبيةً وتعليميةً وأُخِذَت من عهد الصِّبا أَثَّرتْ في ذلك

بعضَ الشيءِ لِمَرْباه على المَخافةِ والانقياد، فلا يكون مُدِلاً ببأْسِه. ولهذا نَجِد المتوحّشين من العَرَب وأَهْلَ البدو أشدَّ بأساً مِمّن تأخذه الأحكام، ونَجِد أيضاً الذين يُعانون الأحكامَ ومَلَكَتَها من لَدُن مَرْبَاهم في التأديبِ والتّعليم في الصنائِع والعلوم والدياناتِ يُنْقِص ذلك من بأسهم كثيراً، ولا يكادون يَدفعون عن أنفسهم عاديةً بوجهٍ من الوجوه. وهذا شأنُ طلبةِ العلم المنتَحِلين للقراءة والأخذِ عن المشايخ والأئمةِ المُمارِسين للتعليم والتأديب في مَجالسِ الوَقار والهَيْبة، فيهم هذه الأحوالُ، وذهابُها بالمَنَعَة والبأس.

فقد تَبَيّن أن الأحكامَ السلطانيةَ والتعليمية مُفْسِدَةٌ للبأسِ لأن الوازعَ فيها أَجْنبي، وأما الشرعيةُ فغيرُ مُفْسِدةٍ لأنَّ الوازعَ فيها ذاتي، ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانيةُ والتعليميةُ مما تُؤَثّر في أهلِ الحواضر في ضعفِ نفوسهم وخَضْدِ الشوكةِ منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم؛ والبدوُ بمَعزلٍ عن هذه المَنزلةِ لبُعدهم عن أحكامِ السلطانِ والتعليم والآداب.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:419-421

العدالةُ تُطْلَب لذاتها

العادلُ بالحقيقةِ هو الذي يَعْدِلَ قُواه وأفعالَه وأحوالَه كلَّها حتى لا يزيدَ بعضُها على بعض، ثم يرومُ ذلك فيما هو خارجٌ عنه من المُعاملاتِ والكرامات، ويَقْصِد في جميع ذلك فضيلةَ العدالةِ نفسَها لا غرضاً آخرَ سواها، وإنما يَتمُّ له ذلك إذا كانت له هيأةٌ نفسانيةٌ أَدَبية تَصْدُر عنها أفعالُه كلُّها بحَسَبِها. ولما كانت العدالةُ تَوَسّطاً بين أطرافٍ، وهيأةً يُقْتَدَرُ بها على ردِّ الزائدِ والناقصِ إليه صارت أتمَّ الفضائلِ وأشبَهَها بالوحدة، وأعني بذلك، أنَّ الوحدةَ هي التي لها الشرفُ الأعلى والرُّتْبةُ القُصوى، وكلُّ كثرةٍ لا يَضبطها مَعنى يُوحّدها فلا قوام لها ولا ثَبات. والزيادةُ والنقصان والكثرةُ والقِلّة هي التي تُفْسِد الأشياءَ إذا لم يكن بينها مناسبةٌ تحفظ عليها الاعتدالَ بوجهٍ ما. فالاعتدالُ هو الذي يَرُدّ إليها ظلَّ الوحدةِ ومعناها،

وهو الذي يُلْبِسها شرفَ الوحدة، ويُزيلُ عنها رذيلةَ الكثرةِ والتفاوتِ والاضطراب. . .

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 112

قول شرعي في العادلة

فَمِن العَدْل ما هو ظاهرٌ يَعْرِفه كلُّ أحدٍ بعَقله كوجوبِ تسليم الثمن على المُشتري، وتسليمِ المَبيع على البائعِ للمشتري، وتحريمِ تطفيف المكيال والميزان، ووجوبِ الصّدقِ والبيان، وتحريمِ الكذبِ والخيانة والغِشّ، وأنّ جزاءَ القَرْضِ الوفاءُ والحمد.

ومنه ما هو خَفِيٌّ جاءت به الشرائعُ أو شريعتُنا أهلَ الإسلام، فإن عامةَ ما نهى عنه الكتابُ والسنَّةُ من المعاملات يَعود إلى تحقيقِ العدلِ والنّهي عن الظلمِ دِقِّهِ وجِلِّه. .

ومِنْ ذلك ما قد يُنازع فيه المسلمون لخَفائه واشتِباهه، فقد يَرى هذا العَقْدَ والقبضَ صحيحاً عَدْلاً وإن كان غيرُه يرى فيه جَوْراً يوجِب الفساد.

ابن تيمية في (السياسة الشرعية)

العَدَاوة

العَدوُّ هو الذي يَتحرّى اغتيالَ الآخَرِ ويُضادُّه فيما يُؤَدي إلى ضَرَره.

والعداوةُ ضَربان: باطنٌ لا يُدْرَكُ بالحاسَّة، وظاهرٌ يُدْرَك بالحاسّة.

فالباطن اثنان: **أحدُهما**: الشيطان، وهو أصلُ كلّه عَدوّ، **والثاني**: **الهَوى** المُعَبَّر عنه بالنفسِ في قوله تعالى: ﴿إن النَّفْسَ لأمّارةٌ بالسوءِ﴾ (يوسف 53). . . وكذلك **الغَضَب** إذا كان فوق ما يجب.

وأما الظاهرُ من الأعداءِ فالإنسانُ. . . ومنه عَدُوٌّ مُضْطَغِنٌ للعداوة قاصدٌ إلى

الإضرارِ إما مجاهرةً وإمّا مساتَرةً، ومنه عدوٌّ خاصُّ العَداوة، وذلك إمّا بسببِ الفَضيلة أو الرذيلة... وإمّا بسببِ نَفْعٍ دُنيوي كالتجاذُبِ في رياسةٍ ومالٍ وجاه، وإمّا بسبَب لُحْمَةٍ ومُجاورةٍ مُورِثَةٍ للحسد... ومنه عَدُوّ غيرُ مُضْطغِنٍ بالعداوة ولكن يُؤدى حالهُ بالإنسانِ إلى أن يَقع بسببه في مثلِ ما يَقَع من كيد عَدُوِّه.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 259-261

العِشْـــــقُ

وأما العِشْقُ فهو إفراطٌ في المَحَبَّة وهو أَخَصُّ منَ المَوَدَّة، وذلك أنه لا يُمكنُ أن يَقع إلاّ بين اثنينِ فقط، ولا يَقع في النافع ولا في المُرَكَّبِ من النافع وغيرِه، وإنما يَقع لمُحِبِّ اللذةِ بإفراطٍ ولمُحِبّ الخَيرِ بإفراط، واحدُهما مذموم والآخر مَحمود.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق)

سرّ العِشق

وزَعم بعضُ المتفلسفين أن اللهَ ـ جلَّ ثناؤه ـ خَلَق كلَّ روحٍ مُدَوّرةَ الشكلِ على هيئةِ الكُرَة ثم قَطعها أيضاً فجعلَ في كلِّ جَسَدٍ نِصْفاً، وكلُّ جَسَدٍ لَقِي الجَسَدَ الذي فيه النّصفُ الذي قُطِع من النصفِ الذي مَعه كان بينهما عِشْقٌ للمناسبةِ القَديمة.

أبو بكر ابن داود في (كتاب الزهرة) 15:1

العِفَّـــــةُ

حقيقةُ العِفَّة والفضائلِ التي تحتها

أما العِفّةُ فهي فضيلةُ الجُزْء الشهواني، وظهورُ هذه الفضيلةِ في الإنسان يكون بأنْ يَصْرِف شهواتِه بحَسَبِ الرأي، أعني أن يوافِقَ التمييزَ الصحيحَ حَتّى لا يَنْقادَ

لها، ويَصيرَ بذلك حراً غيرَ مُتَعَبّد لشيءٍ من شهواته.

والفضائلُ التي تحت العِفّة هي: الحياءُ، والدَّعَة، والصَّبر، والسّخاءُ، والحُريةُ، والقناعةُ، والدّماثةُ، والانتظام، وحُسْنُ الهَدْي، والمسالمةُ، والوقارُ، والوَرَع.

أما الحياء فهو انحصارُ النفسِ خوفَ إتيانِ القبائحِ، والحَذرُ من الذمّ والسبِّ الصادق.

وأما الدَّعَة فَسُكونُ النفسِ عند حركةِ الشّهوات.

وأما الصّبرُ فهو مقاومةُ النفسِ الهوى لِيلاَّ تنقادَ لقبائح اللذّات.

وأما السخاءُ فهو التوسُّط في الإعطاء، وهو أنْ يُنفقَ الأموالَ فيما يَنبغي بمقدارِ ما ينبغي وعلى ما يَنْبَغي.

وأما الحُرية فهي فضيلةٌ للنّفسِ بها يَكْتَسب المالَ من وجهه، ويُعطيهِ في وجهه، ويَمتَنِع من اكتسابِ المال من غيرِ وجهه.

وأما القناعةُ فهي التساهلُ في المآكلِ والمشاربِ والزينة.

وأما الدّماثة فهي حسنُ انقيادِ النفسِ لما يَجْمُل وتَسرُّعُها إلى الجميل.

وأما الانتظامُ فهو حالٌ للنفسِ تقودها إلى حسنِ تقدير الأمور وترتيبِها كما ينبغي.

وأما حسن الهَدْي فهو مَحَبّةُ تكميلِ النّفسِ بالزينة الحَسَنة.

وأما المُسالمة فهي موادعةٌ تحصلُ للنّفسِ عن مَلَكَةٍ لا اضطرابَ فيها.

وأما الوَقار فهو سكونُ النفسِ وثباتُها عند الحركاتِ التي تكون في المطالب.

وأما الوَرَعُ فهو لُزوم الأعمالِ الجميلةِ التي فيها كمالُ النفس.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 18-21

قولٌ آخر في العفة

العفّة هي ضبطُ النفسِ عن الملاذِّ الحيوانية، وهي الحالةُ المتوسطةُ بينَ إفراطٍ هو الشَّرَهُ، وبين تفريطٍ هو جُمود الشهوة، [والعفّةُ] أُسُّ الفضائلِ من القناعةِ والزُّهد وغِنَى النفسِ والسخاءِ، وعدَمُها يُغَطّي على جميعِ المحاسن، ويُعَرّي عن لبوسِ المحامد. ومَنْ اتّسَم بسِمَةِ العِفّة مَهَّدَتْ له مَحَجَّةَ ما سواها من الفضائل، وسَهَّلَت له سبيلَ الوصولِ إلى المحاسن. وَأُسُّها يَتعلّقُ بضبطِ القلبِ عن الشهواتِ البدنية وعن اعتقادِ ما يكون جالباً للبَغْي والعُدوان، وتمامُها يتعلَّق بحفظِ الجوارح.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ث 211-212

العِفَّة غضُّ البَصر والجوارح

حَدُّ العِفّة أن تَغُضَّ بَصرَك وجميعَ جوارِحك عن الأجسام التي لا تَحِلُّ لك، فما عدا هذا فهو عَهْرٌ، وما نَقَصَ حتى يُمْسِكَ عمّا أحلَّ الله ـ تعالى ـ فهو ضُعْفٌ وعَجْز.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 30-31

العفة بين العقل والشرع

ونَعني بالعفَّةِ تَأَدُّبَ قوةِ الشهوةِ بتأدُّبِ العَقْل والشرع.

الغزالي في (الإحياء) 3-40

العَفْوُ

معنى العفوِ أن يَسْتَحِقَّ حقًّا فَيُسقطه ويُبْرِىءَ عنه من قِصاص أو غرامة، وهو غيرُ الحِلْم وكَظْمِ الغيظ. قال الله تعالى: ﴿خُذِ العَفْو وأمُرْ بالعُرْفِ وأَعْرِضْ عن الجاهلين﴾ (الأعراف/ 199).

الغزالي في (الإحياء) 125:3

العَقلُ والحُمْقُ

حدّ العَقلِ استعمالُ الطاعاتِ والفضائلِ، وهذا الحَدُّ يَنطوي فيه اجتنابُ المعاصي والرذائل.

وقد نَصَّ الله ـ تعالى ـ في غير موضعٍ من كتابِه على أنَّ من عَصاه لا يَعْقِل، قال تعالى حاكياً عن قوم: ﴿وقالوا لو كُنَّا نَسْمَع أو نَعْقِلُ ما كنّا في أصحابِ السعير﴾، (الملك، 10) ثم قال ـ تعالى ـ مُصَدّقاً لهم: ﴿فاعترَفوا بذنبِهم، فَسُحقاً لأصحابِ السَّعير﴾ (الملك، 11).

وحَدُّ الحُمْق استعمالُ المعاصي والرذائل. وأما التَعدِّي وقذفُ الحجارةِ والتخليطُ في القولِ فإنما هو جنونٌ ومِرارٌ هائج. وأما الحُمْق فهو ضدُّ العقل، وهو ما بَيّنّا آنفاً، ولا واسطةَ بين العقل والحُمْق إلاّ السُّخْف.

وضدُّ الجنونِ: تمييزُ الأشياء، ووجودُ القوة على التصرُّف في المعارفِ والصناعات، وهذا الذي يُسَمّيه الأوائلُ النُّطْقَ، ولا واسطةَ بينهما.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 55-56

الغَدْرُ

وأما الغَـدر فوجوهُه كثيرة، أعني أنه يُستَعْمَل في المالِ وفي الجاهِ وفي الحُرَم وفي المودَّةِ، وهو على كثرة وجوهه مذمومٌ بكلّ لسانٍ ومَعيبٌ عند كلّ أحد، يَنْفر السامعُ من ذكره ولا يَعترف به إنسان وإن قلَّ حَظّه من الإنسانية؛ وليس يوجد إلاّ في جنسٍ من أجناسِ العبيدِ يتوقّاهم الناسُ ويأنَفُ منهم سائرُ أجناسِ العبيد، ذلك أنَّ الوفاءَ ـ الذي هو ضدُّه ـ موجودٌ في جنسِ الروم والحَبَشة والنوبة، وقد شاهدنا من حُسْنِ وفاءِ كثيرٍ من العبيد ما لم نُشاهده في كثيرٍ من المُتَّسمين بالأحرار.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 199

الغُــرُرو

الغُرور عبارةٌ عن بعضِ أنواعِ الجهل، إذ الجهلُ هو أن يَعْتَقِد الشيءَ ويراه على خلافِ ما هو به، والغُرور هو جهل، إلاّ أن كلَّ جهلٍ ليس بغرُور بل يَستدعي الغِرَّ ومغروراً فيه مخصوصاً ومغروراً به ـ وهو الذي يَغُرّه ـ فمهما كان المجهولُ المعتقَد شيئاً يوافِقُ الهوى وكان السببُ الموجِبُ للجهل شُبهةً ومُخَيّلةً فاسدةً يَظُنّ أنها دليلٌ ولا تكون دليلاً سُمِّيَ الجهلُ الحاصل به غروراً.

فالغرورُ هو سكونُ النّفسِ إلى ما يُوافِق الهَوى ويميلُ إليه الطبعُ عن شُبْهةٍ وخُدعةٍ من الشيطان. **فمن اعتقدَ أنه على خيرٍ إما في العاجل أو في الآجل عن شُبْهةٍ فاسدة فهو مَغرور.** وأكثرُ الناسِ يَظنون بأنفسهم الخيرَ وهُمْ مُخطئون فيه، فأكثرُ الناسِ إذن مغرورون وإن اختَلَفت أصنافُ غرورِهم واختلفَتْ درجاتُهم حتّى كان غرورُ بعضِهِم أظهرَ وأشدَّ من بعض، وأظهرُها وأشدُّها غرُورُ الكفّار وغرورُ العُصاة والفُسّاق.

الغزالي في (الإحياء) 265:3

الغَضَبُ

والغضب بالحقيقة هو حركةٌ للنفسِ يُحْدِث بها غليانُ دَمِ القلبِ شهوةَ الانتقام، فإذا كانت هذه الحركةُ عنيفةً أَجَّجَت نارَ الغضبِ وأَضْرمتها، فاحتدَّ غليانُ دم القلبِ وامتلأت الشرايينُ والدماغُ دخاناً مُظلِماً مضطرباً يَسوء منه حالُ العقلِ ويَضْعُف فعلُه، ويصير مَثَلُ الإنسانِ عند ذلك ـ على ما حَكَتْه الحُكماء ـ مَثَلَ كهفٍ مَليءٍ حريقاً وأُضْرِم ناراً فاختَنق فيه اللهيبُ والدخانُ وعلا منه الأَجيج والصوتُ المُسمّى وَحِيّ النارِ فَيَصْعُب علاجُه ويَتعذَّر إطفاؤُه ويصير كلُّ ما تُدنيه منه للإطفاءِ سبباً لزيادته ومادَّةً لقُوته.

فلذلك يَعْمى الإنسانُ عن الرشدِ ويُصَمُّ عن الموعظة بل تصيرُ المواعظُ في تلك الحالِ سبباً للزيادة في الغَضَب ومادةً للّهيبِ والتأجُّج، ولا يُرْجى له في تلك الحال حيلة. وإنما يتفاوت الناسُ في ذلك بحَسَبِ المزاج... وهذا في مبدإِ أَمْرِه وعُنفوانِ حركةِ الغضب به، فأما إذا احتدَم فيكاد الحالُ يتقارب فيه. وتَصَوَّرْ ذلك من الحَطَب اليابسِ والرطب وتَمَثَّلْ مبدأً اشتعالِ النارِ بسرعةٍ وشِدَّةٍ من الكبريت والنِّفْط، ثم انْحَدِرْ منهما إلى الأدهانِ المُتوسطة التي تنتهي إلى الاحتكاكِ، فإن الاحتكاكَ وإن كان ضعيفاً في توليد النّارِ فرُبما قَوِيَ حتّى تلتهبَ منه الأَجَمَةُ العظيمةُ والغَيْظة الأَشِبَةُ المُلْتَفّة.

وأما الأسبابُ المَوَلِّدةُ للغَضَب فهي العُجْبُ، والافتخارُ، والمِراء، واللّجاج، والمزاحُ، والتيهُ، والاستهزاءُ، والغَدر، والضَّيْم، وطلبُ الأمورِ التي فيها عِزّةٌ [لذة] ويتنافس فيها الناسُ ويَتحاسدون عليها؛ وشهوةُ الانتقامِ غايةٌ لجميعها لأنها بأَجْمَعها تنتهي إليه، ومن لواحقِه الندامةُ وتوقُّعُ المجازاة بالعِقاب عاجلاً أو آجلاً، وتَغَيُّر المِزاجِ وتَعَجُّلُ الألم؛ وذلك أنّ الغضبَ جنونُ ساعةٍ، وربما أدَّى إلى التلَفِ باختناقِ حرارةِ القلبِ فيه، وربّما كان سبباً لأمراضٍ صعبةٍ مُؤَدِّيَةٍ إلى التَّلَف، ثم من لواحقه مَقْتُ الأصدقاءِ وشَماتةُ الأعداء واستهزاءُ الحُسّاد والأرذالِ من الناس.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 193-195

الغَضَبُ واختلافُ الناسِ فيه

الغَضَب بمنزلة نارٍ ما يشتعل، والناسُ يَختلفون فيه، فبعضُهم كالحَلْفَاء سريعُ الوُقود سريعُ الخُمود، وبعضُهم كالغَضَى بَطيءُ الخُمودِ بطيء الوقود، وبعضُهم سريع الوقود بطيءُ الخمود، وبعضُهم بعكسِ ذلك، وهو أَخْمدهم ما لم يكن مُفْضِياً به إلى زوالِ حَمِيته وفقدانِ غيرته.

واختلافُهم تارةً يكون بحسبِ الأَمزجة... وتارةً يكون باختلافِ العادة في

الناسِ من تَعَوُّدِ السكونِ والهدوءِ ـ وهو المُعَبَّرُ عنه بالذّلول والهَيِّن والليّن، ومنهم من تَعَوّدَ الانزعاجَ والطيشَ فَيَحْتدُّ بأدنى ما يَطْرُقُه.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 236

الغضبُ ودرجاتُ الناس فيه

قوةُ الغَضَب مَحَلُّها القلب، ومعناها غليانُ دمِ القلب بطلبِ الانتقام، وإنما تتوهَّج هذه القوةُ عند ثَوَرانها إلى دَفْع المُؤذياتِ قبلَ وقوعها، إلى التشفّي والانتقامِ بعد وقُوعها. والانتقامُ قوتُ هذه القوة وشهوتُها وفيه لَذّتُها، ولا تَسْكُن إلاّ به، ثم إن النّاسَ في هذه القوة على درجاتٍ ثلاث في أول الفِطْرة من التفريط والإفراط والاعتدال.

أما التفريطُ فبِفَقْد هذه القوة أو ضعفِها، وذلك مذمومٌ، وهو الذي يقال فيه إنه لا حَمِيةَ له.

وأما الإفراطُ فَهُو أن تَغْلِب هذه الصفةُ حتّى تَخْرُج عن سياسةِ العقلِ والدينِ وطاعتِه ولا يَبقى للمرءِ معها بصيرةٌ ونظرٌ وفكرةٌ ولا اختيار، بل يصير في صورة المُضْطَرِّ، وسببُ غَلَبَته أمورٌ غريزيةٌ وأمورٌ اعتيادية، فَرُبَّ إنسانٍ هو بالفطرة مستعدٌّ لسرعةِ الغَضَب. . . وأما الأسبابُ الاعتيادية فهو أن يخالِط قوماً يتشجَّعون بتشفّي الغيظِ وطاعةِ الغَضَب ويُسَمُّون ذلك شجاعةً ورُجولية. . . وإنما المحمودُ غَضَبٌ يَنتظر إشارةَ العقلِ والدينِ فينبعث حيثُ تَجِب الحَمِيةُ ويَنطفىء حيثُ يَحْسُن الحِلْم. وحِفْظُه على حدّ الاعتدالِ هو الاستقامةُ التي كَلّفَ اللهُ بها عبادَهُ، وهو الوَسَط.

الغزالي في (الإحياء) 3:115-116

الغَفْلَةُ

من عجائبِ الأخلاقِ أنَّ الغفلةَ مذمومةٌ وأنَّ استعمالَها محمودٌ، وإنما ذلك لأنّ مَنْ هو مطبوعٌ على الغَفلةِ يَستعمِلها في غيرِ موضِعها وفي حيث يَجبُ التحفُّظ وهو مُغَيَّبٌ عن فهم الحقيقةِ فَدَخلت تحت الجهلِ فَذُمَّتْ لذلك.

وأما المُتيقِّظُ الطّبعِ فإنه لا يَضعُ الغفلةَ إلاّ في موضِعها الذي يُذَمّ فيه البحثُ والتقصّي.

والتغافُل فهمٌ للحقيقةِ وإضرابٌ عن الطيشِ واستعمالٌ للحِلم وتسكينٌ للمَكروه، فلذلك حُمِدَتْ حالةُ التغافلِ وذُمّت الغَفْلة.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 83

الغِنَى والفَقْرُ

مذاهبُ الناس فيهما

اختَلَف الناسُ في تفضيلِ الغِنَى والفقرِ مع اتّفاقهم على أن ما أَحْوَج من الفقرِ مكروه، وما أَبْطَرَ من الغِنَى مذموم، فذهب قومٌ إلى تَفضيل الغِنَى على الفقر، لأنّ الغَنِيّ مُقْتَدِر، والفقيرَ عاجزٌ، والقدرةُ أفضلُ من العجز، وهذا مذهبُ من غَلَب عليه حبُّ النّباهة. وذهبَ آخرون إلى تفضيلِ الفقرِ على الغِنَى، لأن الفقيرَ تاركٌ، والغنيَّ مُلابِسٌ، وتَرْكُ الدنيا أفضلُ من ملابستها، وهذا مذهبُ من غَلَب عليه حُبُّ السلامة.

وذهب آخرون إلى تفضيلِ التوسُّط بين الأمرين بأن يَخْرُج عن حدِّ الفقرِ إلى أدنى مراتبِ الغِنى ليَصلَ إلى فضيلةِ الأمْرين، ويَسلَم من مَذَمَّةِ الحالَيْن، وهذا مذهبُ من يرى تفضيلَ الاعتدال، وأنّ خيارَ الأمورِ أوساطُها.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 189

الغِيبَة

الغِيبَةُ: أَنْ يَذْكُر الإنسانُ غيرَه بما فيه من عَيْبٍ من غيرِ أن يُحْوَجَ إلى ذِكره.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 182

حدّ الغِيبَة

الغِيبَةُ أن تَذكر أخاكَ بما يَكرهُه لو بَلَغه سواءٌ ذكرتَه بنقصٍ في بَدنه أو نَسَبِهِ أو في خُلُقِه أو في فِعْلِه أو في قوله أو في دينِه أو في دنياه، حتّى في ثَوبِه ودارِه ودابّتِه.

الغزالي في (الإحياء) 100:3

الغيرَةُ

الغيرةُ: ثورانُ الغَضَب حمايةً على إكرامِ الحُرَمِ؛ وأكثرُ ما يراعى في الحُرَمِ والنّساء.

وجعلَ الله ـ سبحانه ـ هذه القوةَ في الإنسانِ سبباً لصيانةِ الماء وحِفْظاً للأنساب... وقد يُستَعْمل ذلك في صيانةِ كلِّ ما يَلْزم الإنسانَ صيانتُه في السياساتِ الثلاثِ التي هي: سياسةُ الرجل نَفْسَه، وسياسةُ منزِله وأهله، وسياسة مدينته وضَيْعَته.

وقيل: الغيرةُ الذبُّ عن كلِّ ضَعيف.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 238

الغيرة بين النجدة والعدل

الغيرة خُلُق فاضلٌ مُتَركِّبٌ من النَّجدةِ والعَدلِ لأنَّ مَنْ عَدَلَ كَرِه أن يَتعدَّى إلى حُرْمةِ غيرِه وأن يَتعدّى غَيرُه إلى حُرْمَته.

ومن كانت النجدةُ له طبعاً حَدَثت فيه عِزّةٌ، ومِنَ العِزّة تَحْدُث الأَنَفَةُ من الاهتضام.

أخبرني بعضُ من صَحِبناه في الدّهرِ عن نفسه أنه ما عَرَفَ الغيرةَ قطُّ حتى ابْتُلِيَ بالمَحَبّة فغار، وكان هذا المُخْبِرُ فاسدَ الطبعِ خبيثَ التركيب، إلاّ أنه كان من أهلِ الفَهْم والجُود.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 51

الفَـــزَعُ

الفَزَعُ والجَزَعُ أَخَوان، لكنَّ الفزعَ ما يَعتري الإنسانَ من الشيءِ الخفيفِ، والجَزَعَ ما يَعتري من الشيء المُؤْلم.

والفَزَعُ لفظٌ عامٌّ سواء كان عارضاً عن أَمارةٍ أو دَلالةٍ، ومتى كان عن شيءٍ يَضُرّ فهو الفَرَقُ والذُّعْرُ، ومتى كان الخوفُ مَحبوباً فهو الإشفاق.

والخَوف: تَوقُّعُ مكروهٍ عن أَمارة.

والخَشية: خوفٌ يَشوبه تعظيمُ المَخْشي منه مع المعرفة به.

والوَجَل: استشعارٌ عن خطرٍ غيرِ ظاهرٍ ليس له أمان.

والهَيبة: رَهبةٌ جالبةٌ للخضوع عن استشعارِ تَعظيمٍ.

وهذه الأشياءُ قد تُذَمّ باعتبارِ الأمورِ الدّنيوية، وتُحْمَد باعتبار الأمور الأُخروية.

والخَوْف من الله تعالى ليس يُشار به إلى ما يَخْطر في البال من الرُّعْب، كاستشعارِ الإنسانِ الرُّعْبَ من الأسد، وإنما يُشار به إلى ما يَقتضيه الخوفُ، وهو الكفُّ عن المَعاصي.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 221-223

القَنــــاعَة

القناعةُ: الرّضا بما دون الكفاية، والزُّهدُ: الاقتصارُ على الزّهيد، أي القليل، وهما يَتقاربان، لكنَّ القناعةَ تُقالُ اعتباراً برضا النفس، والزهدَ يُقال اعتباراً بالمتناوِل لحَظِّ النفسِ، وكلُّ زُهْد حَصَلَ لا عن قناعة فهو تَزَهُّدٌ لا زُهد.

قال بعضُ الصوفية: «القناعةُ أولُ الزُّهد» تنبيهاً على أنّ الإنسانَ يَحتاج أولاً إلى قَمْعِ نفسِه والتخصُّصِ بالقناعةِ ليَسْهُلَ تعاطي الزُّهد.

واعْلَم أن الزّاهِدَ ليس مَنْ تَرَكَ المكاسبَ في شيء ـ كما توهّمه قومٌ أفرطوا حتى قَربوا من مَذْهَب المانَوية والبراهمة والرهابنة ـ فإنَّ ذلك يُؤدي إلى خَرابِ العالم، وإلى مُضادّة الله ـ عَزّ وجلّ ـ فيما قَدَّر ودَبّر.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 214-215

القناعة قصدٌ واعتدال

. . . فإنَّ من عالَج الجوعَ والعَطَش ـ اللذين هما مَرَضان وألَمان حادثان ـ لا يَنبغي له أن يَقْصد لَذَّةَ البدنِ بل صحَّتَه، فإنه سيلتذُّ لا مَحالة، فإنْ طلبَ بالعلاجِ اللذَّةَ لا الصحةَ لم تَحصُل له الصحةُ ولم تَبق له اللذّة، فأما من لم يُرْزَق الكفايةَ واحتاج إلى السعي والاضطرابِ في تَحصيلها فَيَجب أن لا يتجاوز القصدَ وقَدْرَ حاجتِه منها إلى ما يُضْطَرُّ معه إلى السعي الحثيثِ والحرصِ الشديدِ والتعرُّضِ لقبيحِ المكاسبِ وضُروبِ المَهالك والمَعاطب، بل يُجْمِلُ في طَلَبِها إجمالَ العارفِ بخَساسَتِها وأنه يُضْطَرُّ إليها لنُقصانِه فَيَطلب منها ما يَطْلُب سائرُ الحيوانات في ضَروراتِها. . .

ويَنبغي لحافظِ الصحةِ على نفسِه أن لا يُحَرّك قُوتَه الشهوانيةَ وقُوتَه الغَضبيةَ بتذكُّرِ ما أصابَ منهما موجِداً لَذّته بل يتركُهما حتى يتحرَّكا بأنفسهما، وذلك أنَّ

الإنسانَ ربّما تَذَكّر لذّاتِه في إصابةِ الشهواتِ وطِيبِها، ومراتبَ كرامتِه من السلطان وغيرَها فاشتاقَ إليها، وإذا اشتاقَ إليها تَحَرّك نَحْوَها فقد جَعلها غرضاً له فيُضطرُّ إلى استعمالِ الرَّوِيةِ واستخدامِ النفسِ الناطقة فيها لِتُدَبِّرَ له الوصولَ إليها.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 183-185

الكِبْــــــرُ

إنَّ الكِبْر يَنقسم إلى باطنٍ وظاهر. فالباطنُ هو خُلُقٌ في النفسِ، والظاهرُ أعمالٌ تَصدر عن الجوارح، واسمُ الكِبْرِ بالخُلُقِ الباطنِ أَحَقُّ، وأما الأعمالُ فإنها ثمراتٌ لذلك الخُلُقِ، وخُلُق الكِبْرِ موجِبٌ للأعمال، ولذلك إنْ ظهر على الجَوارِح يُقال تَكبَّرَ، فإذا لم يَظهر يقال في نفسه كِبْرٌ، فالأصل هو الخُلُقُ الذي في النَّفس، وهو الاسترواحُ والركونُ إلى رؤيةِ النفسِ فوق المُتَكَبَّر عليه، فإن الكِبْرَ يَستدعي مُتَكَبَّراً عليه ومُتَكَبّراً به، وبه يَنفصل الكبرُ عن العُجْب... فإن العُجْبَ لا يَستدعي غيرَ المُعْجَب، بل لو لم يُخْلَق الإنسانُ إلاّ وَحْدَه تُصُوِّرَ أن يكون مُعْجَباً، ولا يُتَصَوّر أن يكون مُتَكَبِّراً إلاّ أن يكون مع غيرِه وهو يَرى نفسَه فوق ذلك الغيرِ في صفاتِ الكَمال، فعند ذلك يكون متكبِّراً. ولا يَكفي أن يَستعظم نفسَه ليكون متكبِّراً، فإنه قَد يَسْتَعظِم نفسَه ولكنَّه يَرى غيرَه أعظمَ منْ نفسِه أو مثلَ نفسِه فلا يتكبَّرُ عليه؛ ولا يَكفي أن يَستحقِر غيرَه فإنه مع ذلك لو رأى نفسَه أحْقَرَ لم يَتكبَّرْ ولو رأى غيرَه مثلَ نفسِه لم يتكبَّر، بل يَنبغي أن يرى لنفسِه مرتبةً ولغيره مرتبةً ثم يرى مرتبةَ نفسِه فوقَ مرتبةِ غيرِه؛ فعند هذه الاعتقاداتِ الثلاثةِ يَحْصُل فيه خُلُقُ الكِبْر، لا أَنَّ هذه الرؤيةَ تَبغي الكِبْر بل هذه الرؤيةُ وهذه العقيدةُ تَنْفُخ فيه فيَحْصُلُ في قلبِه اعتدادٌ وهَزّةٌ وفرحٌ وركونٌ إلى ما اعتقَدَه، وعَزّ في نفسه بسبب ذلك، فتلك العِزّةُ والهَزّة والركونُ إلى العقيدةِ هو خُلُق الكِبْر...

فالكبرُ عبارةٌ عن الحالةِ الحاصلةِ في النَّفْسِ من هذه الاعتقادات، وتُسمَّى

أيضاً عِزّةً وتَعَظّماً. . . ثم هَذه العِزّةُ تقتضي أعمالاً في الظاهِر والباطنِ هي ثمراتٌ، ويُسَمّى ذلك تَكَبّراً. . . فهذا هو الكِبْر، وآفتُه عظيمةٌ وغائلتُه هائلة، وفيها يَهْلِكُ الخواصُّ من الخَلْقِ، وقلّما يَنفكُّ عنه العُبّادُ والزُّهّادُ والعُلماء فضلاً عن عَوامّ الخَلْق.

الغزالي في (الإحياء) 239:3

الكِبْر والترفع

واعْلَم أنَّ هذا الكبرَ والترفُّعَ من الأخلاقِ المذمومةِ إنما يَحْصُل من تَوَهُّم الكمالِ، وأنَّ الناسَ يَحتاجون إلى بِضاعتِه من علْمٍ أو صناعةٍ كالعالِم المُتبَحِّرِ في علمه، أو الكاتبِ المُجيد في كتابَته، أو الشاعرِ البليغ في شعرِه. وكلُّ مُحْسِنٍ في صناعته يَتوهَّم أنَّ الناسَ محتاجون لما بيده، فَيَحْدُث له ترفُّعٌ عليهم بذلك، وكذا يَتَوَهّم أهلُ الأنسابِ مِمّن كان في آبائه مَلِكٌ أو عالمٌ مشهورٌ أو كاملٌ في طَوْرٍ، يَعتبرون بما رَأَوْه أو سَمعوه من حالِ آبائهم في المدينة، ويتَوّهمون أنهم استَحقّوا مثلَ ذلك بقرابتهم إليهم ووِراثتهم عنهم، فهم مُتمَسِّكون في الحاضر بالأمرِ المَعْدوم. وكذلك أهلُ الحِيلة والبَصَرِ والتجاربِ بالأمورِ قد يَتَوَهَّم بعضُهم كمالاً في نفسِه بذلك واحتياجاً إليه.

وتجدُ هؤلاء الأصنافَ كلَّهم مترفّعين لا يَخْضعون لصاحبِ الجاه ولا يَتملّقون لِمَن هو أعلى منهم، ويَستصغرون مَنْ سواهم لاعتقادِهم الفضلَ على الناس.

ابن خلدون في (المقدمة) 911:3

كتْمانُ السـِـــرِّ

مِنْ طَبْع الإنسانِ مَحَبّةُ الإخْبارِ والاستِخْبار. . . فَعَسُر على الإنسانِ الكتمانُ لإيثارِ هذه الشهوةِ والانقيادِ لهذه الطبيعة، وكانت مزاولةُ الجِبالِ الراسياتِ عن قَواعدها أسهلَ من مُجاذَبة الطبائع، فاعتراه الكَرْبُ لكتمانِ السرِّ وغَشِيَه لذلك سُقْمٌ

وكَمَدٌ يُحِسُّ له في سُوَيداءِ قلبِه بمثلِ دبيبِ النّملِ وحِكَّةِ الجَرَبِ ومثلِ لَسْعِ الدَّبْرِ وَعخْزِ الأشافِي على قَدْرِ اختلافِ مقادير الحُلوم والرزانةِ والخِفّة، فإذا باح بسرِّه فكأنه نَشِطَ من عِقال، ولذلك قيل: «الصَّدْرُ إذا نَفَث بَرَؤَ» مثلاً مضروباً لهذه الحال.

ومما يُؤكّد هذا المعنى في كَرْبِ الكتمانِ وصعوبتِه على العقلاء فضلاً عن غيرهم، ما رَوَوه عن بعضِ فُقهائهم أنه كان يَحْملُ أخباراً مستورةً لا يَحتملها العوامُّ فضاق صَدْرُه بها، فكان يَبْرُزُ إلى البراري فيَحتفر بها حُفرةً يودِعها دَنّاً ثم يَنْكبُّ على ذلك الدَّنِّ فيُحَدِّثُه بما سَمِع فيُرَوِّحُ عن قلبِه ويَرى أنه قد نَقَل سِرَّهُ من وِعاء إلى وِعاء.

وكان الأعمشُ سَيِّءَ الخُلُقِ غَلِقاً، وكان أصحابُ الحَديث يُضْجِرونَه ويَسومونه نَشْرَ ما يَجِب طَيُّه عنهم وتكرارَ ما يُحَدِّثُهم به، ويتَعَنّتونه فيَحْلِف لهم لا يُحَدِّثُهم الشهرَ والأكثرَ والأقلَّ فإذا فَعَل ذلك ضاقَ صَدْرُه بما فيه، وتَطلّعت الأخبارُ إلى الخروجِ منه، فيُقْبِل على شاةٍ كانت له في مَنْزِله فيُحَدِّثُها بالأخبارِ والفِقْهِ حتى كان بعضُ أصحابِ الحديث يقول: ليت أنّي كنتُ شاةَ الأعْمش.

الجاحظ في كتاب كتمان السرّ

والنصّ وارد في هامش كتاب (الهوامل والشوامل) ص 17-18

رأيٌ فلسفي في كتمان السرّ

قد تَبَيّن في المباحثِ الفَلسفية أنّ للنفسِ قُوتين إحداهما مُعْطِية والأخرى آخِذة، فهي بالقوةِ الآخِذة تَستثيب المعارفَ، وتَشتاقُ إلى تَعَرُّفِ الأخبار، وبها يوجَد الصبيانُ أولَ نشوئهم مُحبّين لسماعِ الخُرافات، فإذا تَكَهّلوا أَحَبّوا معرفةَ الحَقائق، وهذه القوةُ هي انفعالٌ وشوقٌ إلى الكمالِ الذي يَخُصُّ النّفسَ.

وهي بالقوةِ المُعْطِية تُفيضُ على غيرِها ما عندها من المعارفِ وتُفيدُه العلومَ الحاصلةَ لها، وهذه القوةُ ليست انفعالاً بل فاعلة.

وهاتان القُوتان موجودتان للنّفسِ بالذاتِ لا بالعَرَض. فكلّ إنسانٍ يَحْرِصُ بإحدى قُوتيه على الفعل، وهو الإعلام، وبالأخرى على الانفعال، وهو الاستعلام.

ولما كان ذلك كذلك لم يُمْكِنُ أن يَنفعِل المُنْفَعِل، ولا أن يَفْعَلَ الفاعلُ، لأنهما جميعاً للنفس بالذات، فقد ظَهَر السببُ الداعي إلى إخراجِ السِرِّ، وهو أنّ النفسَ لَمّا كانت واحدةً واشتقات بإحدى قُوتَيْها إلى الاستعلام، واشتاقت بالأخرى إلى الإعلام لم يَنْكَتِم سرٌّ بَتَّةً. وهذا هو تدبيرٌ إلهي عَجيب، ومن أجله نُقِلَت الأخبارُ القَديمةُ، وحُفِظَت قِصَصُ الأُمم، وعُنِيَ المُتَقدّمون بتدوينِ ذلك وحَرَصَ المتأخرون على نَقْلِه وقراءته. ولذلك ضَرَبَ الحُكَماء فيه المَثَل، وجَزموا عليه القول، وقَطَعوا به الحُكْمَ وقالوا: لا يَنْكتمُ سرٌّ وإنما يَتقدّم ظهورُه أو يَتأخر، وتقول العامّة: أيّ شيء يَنكتم؟ ثم تقول في الجواب: ما لا يكون.

فحقيقٌ على صاحبِ السرِّ أن لا يستودعَه إلاّ القادرَ على نَفْسِه والقاهرَ لنزواتِها عند حركاتِها وشَهَواتِها، بل المجاهدَ لها المعتادَ عند الجهاد غَلَبَها وقَهْرَها، وإنما يَتمّ للإنسان ذلك بخاصّةِ قُوةِ العقلِ الذي هو أفضلُ مَوهبةِ الله تعالى وأكبرُ نعْمةٍ له على العبد، وبه فُضِّلَ الإنسانُ على سائرِ الحيوان.

ولولا هذا الجوهرُ الكريمُ الذي هو مُسَيْطِرٌ على النفسِ ومُشْرِفٌ عليها لكان الإنسانُ كسائرِ الحيواناتِ غيرِ الناطقةِ في ظهورِ قُوى النفسِ منه مُرْسلةً من غير رِقْبَةٍ، ومُهْمَلَةً بغَير رِعْيَة، ولكنه بهذا الجَوْهرِ النفيسِ في جهادٍ للنفس عظيم.

ومعنى قولي هذا أنّ الإنسانَ دائماً في جهادِ النفسِ بقوة عقله، لأنه محتاجٌ إلى رَدْعِها به، وإلى ضَبْطِها ومَنْعِها من شهواتها الرَّدية حتى لا يُصيبَ منها إلاّ بمقدارِ ما يُطْلِقُه العقلُ ويَحُدّه لها، وما يَرسمه ويُبيحه إياها.

ومن لم يَقُم بهذا الجهادِ دائماً مُدّةَ عُمْرِه فليس مِمّن له حظٌّ في الإنسانية، بل هو خَليعٌ كالبهيمة المُهْمَلة التي لا رَقيب عليها من العقل، وإذا انحطَّ الإنسانُ عن رُتْبَته العاليةِ إلى رتبةِ ما هو أدنى منه فقد خَسِر نفسَه ورَضِي لها بأَخْسَرِ المنازل،

هذا مع كُفره نعمةَ الله وردِّه الموهبةَ التي لا أَجَلَّ منها، وكراهيتِه جِوارَ بارِئه ونفورِه من قُربه.

فانفعالاتُ النَّفس وأفعالُها بحَسَب قُوّتِها كثيرةٌ، وهي الشهواتُ الموجودةُ في الناسِ، وليس يَخْلو منها البَشَر، ولكنّها فيهم بالأكثرِ والأَقَلّ، فمُجاهدةُ العقلاءِ لها مختلفةٌ، والجُهَّال هم المستَرسلون فيها غيرُ المُجاهدين لها.

وإخراجُ السرِّ من جُملةِ هذه الشهوات وهو مُتَعَلِّقٌ بالإخبار والإعطاء، وإذا كان لِحِفْظِ السرِّ هذا المَوْقعُ من المُجاهَدة للنّفسِ لأنها تَحْرِص في إظهاره على أمرٍ ذاتِيٍّ لها، وإنما يَقْمَعها العقلُ ويَمنَعُها، فَأَخْلِقْ به أن يكون صعباً شديداً جارياً مَجْرى غيرِه من شهواتِ النفسِ التي يَقع الجهادُ فيها.

وربما وُجِدَتْ إحدى هاتيْن القُوتيْن في بعضِ الناس أقوى والأخرى أَضْعَف، فإنّ من الناسِ من يَحْرِص على الحديث، ومنهم من يَحْرِص على الاستماع، ومِنْهم الضَّنينُ بالعلم، ومنهم السَّمْحُ به، ومنهم الحَرِيص على التعلُّم والاستفادة، ومنهم الكَسلانُ عنه، وعلى هذا يوجَدُ بعضُهم أحرصَ على إخراجِ السرّ، وبعضُهم أَثْبتَ وأحسنَ تماسكاً.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 15-18

كتمان السرّ من الوفاء

السرُّ ضربان: **أَحَدُهما** ما يُلْقَى إلى الإنسانِ من حديثٍ يُسْتَكْتَم، وذلك إمّا لَفظاً، كقولك لغيرِك: اكْتُم ما أقول لك، وإمّا حالاً، وهو أن يَتَحرّى القائلُ حالَ انفرادِه فيما يورده أو يَخْفِض صوتَه أو يُخفيه عن مُجالِسه، ولهذا قيل: «إذا حَدَّثك الإنسانُ بحديثٍ فالتَفَت فهو أَمانة» **والثاني** أن يكونَ حديثاً في نفسِك مما تَستقبح إشاعتَه، أو شيئاً تُريد فِعْلَه.

وكتمانُ النوع الأول من الوفاء، وهو أَخَصُّ بعامّةِ الناس، والثاني من الحَزْم

والاحتياط، وهو أخصُّ بالملوكِ وأصحابِ السّياسات.

وإذاعةُ السرِّ من قِلّةِ الصَّبرِ وضَيْقِ الصدر، ويوصَف به ضَعَفَةُ الرجالِ والنّساء والصّبيان.

والسببُ في أنه يَصْعُب كتمانُ السرِّ هو أنّ للإنسانِ قُوتيْن: آخذةً ومُعْطيةً، وكلتاهما مما تتشوّفُ إلى الفعلِ المُختَصّ بها.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 194-195

بين الكتمان والإفشاء

إنّ كتمانَ الأسرارِ من أقوى أسبابِ النجاحِ وأدوم الأمورِ لأحوالِ الصّلاح، رُوِي عن النبيّ ـ ﷺ ـ أنه قال: «استعينوا على الحاجاتِ بالكتمان، فإنّ كلَّ ذي نعمة محسود».

وفي الاسترسالِ بإبداء السرِّ دلائل على ثلاثِ أَحوال مذمومة، إحداها: ضيقُ الصدرِ وقلّةُ الصَّبرِ حتى إنه لم يَتّسِع لِسِرّ... **والثانية**: الغَفلةُ عن تَحَذّر العُقلاء والسهو عن يَقظةِ الأذكاء... **والثالثة** من ارتكبه من الغَرَر واستعمله من الخَطر.

الماوردي في (أدب الدنيا والدنيا) ص 266-267

الكرامَة

ليست الكرامةُ الحقيقيةُ من علائقِ المَدْح، فإنَّ الصبيَّ قد يَمْدَح، ولا من علائقِ العَطية، فإن الكَلْب قد يُعْطى، ولا من علائِق التخاضُع، فإن الفاتكَ قد يُتَخاضع له، ولا من علائقِ الزينة، فإنّ المرأةَ قد تَتزين ـ لكنها متعلِّقةٌ بحيازَة ما يُقْتَنى به الشرفُ الأبدي، وهو **الحِكْمة والعدالة**.

فأما الثروةُ والرياسةُ فمتى روعيتا على موجِبِ الشريعةِ نزلتا منزلةَ الأَجْنِحةِ المُرَقِّيَةِ بالنفسِ إلى الكرامة الحقيقية، وهي الحكمةُ والعدالة، فإذن الفائزُ بهما

الكاسبُ لِذَاتِه رتبةً عاليةً لا تُفارقه أبداً، وليس البدنُ المُكَرَّم أيضاً هو الجميلُ ولا الصحيحُ ولا القويّ، لكنه المستعمِلُ لجماله وصِحَّته وقُوتِه على ما يُفيده الأَمَنَة والسلامةَ، وهو مقتضى الشريعة.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 360

الكَرَمُ

وأما الكَرم فاسمٌ لجماعة الأخلاقِ والأفعالِ المحمودة إذا ظَهَرَت بالفعلِ، والحريةُ مثلُه، لكن يُقال ذلك فيمن لا تَستعبده المَطامِعُ والأغراضُ الدنيوية. . . وليسَ كلُّ حريةٍ كَرَماً.

وأيضاً فالحريةُ تتعلّق بالتلَطُّفِ عن الأخذ، وأكثرُ الكَرَم يتعلَّقُ بالإنفاقِ أكثر.

ويُضادّ الكَرَم: اللُّؤمُ؛ والحريةَ: العُبودية.

وكما أن الكَرَم أعمُّ من الجُودِ فاللُّؤمُ أعمُّ من البُخْل، ولا يَدخل في الحريةِ والكَرَمِ النّساءُ، فإنَّهُنّ مُسْتَخدمات بَل مستعبدات!!؟؟

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 74

الكمـــــالُ

كيف يُستفاد الكمال

إن الكمالَ الطبيعيَّ قد يَستفيده الإنسانُ بالقهرِ والضّرورة، فأما الكمالُ النُّطقيُّ فليسَ يَستفيده إلاّ باستحاكمِ الدُّرْبَةِ بالأفعالِ الإرادية، بل يَعْلَم أنّ الأفعالَ الإراديةَ المُؤَدِّيةَ إلى هذا الكمالِ أكثرُها يوجد على سَبيلِ الإلجاء [أي الاضطرار]، ويُشْبِه أن يكون الإلجاءُ حَالاً مُتَوسِّطةً بين الطوع والضرورة، فإنّ الإنسانَ ـ وإن كان مُختصّاً بالاختيار، فاختيارُه ليس بمُتوجِّهٍ أبداً نحوَ الصلاحِ والصحّة، بل يَفْتَنُّ

إلى طَرَفَي الصحَّةِ والفَساد، وأعني بهذا أنه يَجْري ذلك منه لطلبِ اللذَّة أو الراحةِ على سبيلِ الانجذابِ إليه بالشهوة، حسب ما يَجْري ذلك لفائدةٍ نُطْقِيةٍ وعلى سبيلِ الحَمْل عليه بالغَلَبة، إلاّ أنَّ أحدَهما مُسْتدعىً إليه طَبْعاً، والآخر مُستدعى إليه عقلاً.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 368-369

كمالُ البدن وكمالُ العقل

إنّ الطَّبعَ، لأجل مَحَبَّتِه لِلّذيذِ يَسوق البدنَ عن النقصِ العارضِ إلى كمالِه الأَخصِّ به، وكمالُ البَدَنِ الصحّةُ والقوة.

والعَقلُ، لأجلِ مَحَبَّتِه للفضيلةِ، يَسوقُ النفسَ عن النقصِ العارض لها إلى كمالِها الأخصِّ بها، وكمالُ النفسِ الحكمةُ والفضيلة.

ومَحَبَّةُ الطبعِ لِلّذيذِ يكون قَوياً جداً، وليس للإلْف والعادةِ في تَقْويته كبيرُ مَعونة. فأما مَحَبَّةُ العقلِ للجميلِ فإنه يكون بذاتِه ضعيفاً جداً، إلاّ أنّ للإلفِ والعادةِ في تَقويتِه معونةً عظيمةً مُفْرِطة.

واللذيذُ متى كان قبيحاً ثُمّ عَشِقَه الطبعُ بالإفراطِ واستَحْوذ على العقلِ بالغَلَبَة عَمِيَتْ النَّفْسُ عن قُبْحِه وتَصَوَّرْته بصورةِ الحُسْن.

والجميلُ متى كانَ مُؤلماً ثُمَّ عَشِقه العقلُ بالإفراطِ واستحوذَ على الطبعِ بالغَلَبَة، صارَ الأمرُ بالعَكْس. ومتى اتّفق للشيءِ الواحدِ أن يَتعلَّق به كمالُ أَحَدِهما وعَرَضَ له نقصُ الآخَر فهناك يَفْتقر إلى القوةِ التّدبيرية والشّريعةِ الإلهية.

ومِنْ أَماراتِ السعادةِ أن يكونَ سرورُ الإنسانِ بما أُنْعِمَ عليه به من العقلِ الصريحِ والرأيِ الصحيح، وأُكْرِم به من الثِّقةِ بمن لَه الخَلْقُ والأمرُ ـ جَلّ جلاله ـ وَوُفِّقَ له من التمييزِ والتشميرِ للحِكَمِ الخالِصة، وأيِّدَ بِه من الاستعلاءِ بروحانيته على عالميْ العُلُوّ والسَّفَل، والإحاطةِ بما فيهما من التدبير الإلهي والنّظامِ الحِكْمِي، وما

أُوتيه من الغبطةِ بسياحةِ عقله فيهما وجَوَلانِ نفسه في زَهَراتهما، شاغلاً له عن الالتذاذ بالذهبِ والفضّة والمِسْكِ والعَنبر والبستان والغِلمان، بل تَصير هذه الأشياءُ كلُّها وَتِحَةً [أي ضئيلة] في عَينه، حقيرةً في نَفْسه، فَحِينئذ يَستعِدّ جوهرُه لصُحبة أفاضلِ الروحانيين ووُصْلة المقربين.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 352-353

كمالُ الإنسانِ في خُلُقه

إن كمالَ الإنسانِ في خَلْقِه هو كمالُ الخُلُقِ، والحالُ في الأفعال التي بها يَحْصُلُ كمالُ الإنسانِ في خُلُقه كالحالِ في التي بها يَحْصُل كمالُ الإنسانِ في بدنه، وكمالُ الإنسانِ في بَدَنه هو الصحّةُ.

فكما أَنّ الصحةَ متى كانت حاصلةً فينبغي أن تُحْفَظَ، ومتى لم تكن فينبغي أن تُكْتَسَبَ، وكما أنّ الأمورَ التي بها تَحْصُل الصحّةُ إنما تَحْصُل بها متى كانت بحالِ تَوَسُّطٍ، فإن الطعامَ متى كان متوسِّطاً حَصَلَت به القوةُ، والتّعبَ متى كان متوسطاً حصلت به القوةُ، كذلك الأفعالُ متى كانت متوسطةً حَصل الخُلُقُ الجميل، . . . ومتى زالت الأفعالُ عن الاعتدالِ واعْتيدت لم يَكُنْ عنها خُلُقٌ جميل، وزوالُها عن الاعتدالِ المتَوسِّط هو إما إلى الزيادةِ على ما يَنبغي أو النقصان عما يَنْبغي.

الفارابي في (التنبيه على سبيل السعادة) ص 57-58

طريقانِ إلى الكمالِ الإنساني

فالكمالُ الخاصُّ بالإنسانِ كَمالان، وذَلك لأنّ له قُوتَين: إحداهما العالمة والأخرى العاملة، فلذلك يَشتاق بإحدى القُوتين إلى المعارف والعلوم، ويَشتاق بالأخرى إلى نَظْم الأمورِ وتَرْتيبها.

وهذان الكمالان هما اللّذان نَصَّ عليهما الفلاسفةُ فقالوا: الفلسفة تنقسم إلى

الجُزءِ النظري والجزءِ العملي، فإذا أكْمَل الإنسانُ الجزءَ النظريَّ والجُزءَ العَمليّ فقد سَعِدَ السعادةَ التامّة.

أما كمالُهُ الأولُ بإحدى قُوتَيْه - أعني العالمةَ وهي التي يَشتاق بها إلى العلم - فهوَ أن يصير في العلمِ بحيث يَصْدُقُ نَظَرُه وتَصِحُّ بصيرتُه وتستقيمُ رَوِيَّتُه، فلا يَغْلط في اعتقادٍ ولا يَشُكّ في حقيقة، ويَنتهي في العلم بأمورِ الموجوداتِ على التّرتيب إلى العِلْم الإلهي الذي هو آخرُ مرتبةِ العلوم، ويَثِقُ به ويَسْكُن إليه ويَطمئنُّ قلبُه وتَذْهَب حَيْرَتُه، ويَنجلي له المطلوبُ الأخير حتى يَتّحِد به.

وأما الكمالُ الثاني الذي يَكون بالقُوةِ الأخرى - أعني القوةَ العاملة. وهو الكمالُ الخُلُقي، ومبدؤُه من ترتيبِ قُواه وأفعالِه الخاصّةِ بها حتّى لا تتغالب وحتّى تتسالَمَ هذه القُوى فيه، وتَصْدُرَ أفعالُه، بحَسَبِ قُوّتِه المُمَيِّزة، منتظمةً مُرَتَّبَةً كما يَنبغي، ويَنتهي إلى التدبيرِ المَدني الذي تُرَتَّب فيه الأفعالُ والقُوى بين الناسِ حتّى تَنتظِم ذلك الانتظامَ ويَسْعدوا سعادةً مُشتركةً كما لو كان ذلك في الشخصِ الواحد.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 39-40

النُّطْق والكمالُ الإنسي

ولَمّا كان النُّطقُ يَنقسم قسمين - وذاك أنّ المعانيَ النُّطقية هي كذلك، أعني أنها تَنْقَسِم إلى المَوْجوداتِ التي لا يُمْكن وجودُ أوائلها بنوعٍ آخر، وهي المعاني الضروريةُ كالمساويةِ للشيء الواحدِ مُتساوية، وإلى الموجودات التي لا يَمْتَنِعُ وجودُ أوائلها بنَوعٍ آخر، وهي المعاني المُمْكِنات كاكتِساب المالِ المَوهومِ حُصولُه من صناعاتٍ مُختلفةٍ ثم كان العملُ واقعاً في هذا القِسْم حسبما كانَ العِلْمُ واقعاً في ذاك القسم، وكان الكمالُ الإنسيُّ مُتَعَلِّقاً بمجموعهما - فكذا صارت السعادةُ، التي هيَ الكمالُ المُطلَق، أيضاً منقسمةً قسميْن: أَحَدَهما غايةُ النُّطق العَمليّ، وهو الكمالُ الإنسي، وتُسَمّى سعادةً دنيا؛ وَحَدُّها: فِعْلٌ للنفس بفضيلةٍ كاملةٍ خُلُقِية، والأخرى غايةُ النُّطْقِ النظري، وهو الكمالُ الروحاني، ويُسَمّى سعادةً قُصْوى؛

وَحَدُّها: فعلٌ للنفسِ بفضيلةٍ كاملةٍ حِكْمِية.

وبالكمالِ الإنسانيّ ـ وهو الأول ـ يُسمّى الرجلُ متَعقِّلاً ظريفاً، وبالكمالِ الروحاني ـ وهو الثاني ـ يُسَمّى الرجلُ عاقِلاً حكيماً. غيرَ أنَّ العَمَلَ لا يَشْرُف إلاّ بعِلْمٍ ما، غير أنّ عِلْمَه قد يَقَع من جهةِ التسليمِ بالآراءِ المحمودةِ أولاً، وبالتّجاربِ والاختباراتِ ثانياً.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 369

الكمالُ واللذّات الحِسية

وقَد ظَنَّ قومٌ أنَّ كمالَ الإنسانِ وغايَتَه هما في اللذّاتِ الحسّية وأنها هي الخَيرُ المطلوبُ والسعادةُ القُصْوى، وظَنّوا أنّ جميعَ قُواه الأُخَر إنما رُكِّبَت فيه من أجلِ هذه اللّذات والتوصُّل إليها، وأنَّ النفسَ الشريفةَ التي سَمّيناها ناطقةً إنما وُهِبَتْ له لِيُرتِّبَ بها الأفعالَ ويُمَيِّزَها، ثم يُوَجِّهها نحوَ هذه اللذاتِ لتكون الغايةُ الأَخيرةُ هي حصولها له على النّهاية والغاية. وظَنّوا أيضاً أن قُوى النَّفْسِ الناطقةِ ـ أعنِي الذِّكْرَ والحِفْظَ والرَّوِيةَ ـ كلُّها تُرادُ لتلك الغاية. . . ولأجلِ هَذه الظنونِ التي وَقَعَتْ لهم جَعلوا النفسَ المُمَيِّزةَ الشريفةَ كالعَبْدِ المُمْتَهَن وكالأجيرِ المُسْتَعْمَل في خدمةِ النفسِ الأخرى الشَّهويةِ لِتَخدمَها في المآكلِ والمشاربِ والمناكح، وتُرتِّبَها وتُعِدَّها إعداداً كاملاً موافقاً. وهذا هو رأيُ الجمهورِ من العامَّة الرّعاع وجُهّالِ الناسِ السُّقّاط.

وقد تَعَجّب جالينوس[1] في كتابه الذي سَمّاه **بأخلاق النفس** وكَثُر استجهالُه للقومِ الذين هَذه مَرْتَبَتُهم من العَقْل.

وإذا كانت القُوى ثلاثاً ـ كما قلنا ـ فَأَدْوَنُها النفسُ البهيمية، وأَوْسَطُها النَّفسُ

(1) جالينوس حكيم وطبيب يوناني عاش في القرن الثاني الميلادي. وقد ترجمت كتبه الطبية إلى اللغة العربية في عهد بني العباس. وله كتاب في الأخلاق ترجمه حبيش بن الأعْسَم (أنظر طبقات الأطباء لابن جلجل، ص 41 ـ 50).

السَّبُعِيةُ، وأشرفُها النَّفْسُ الناطقة، والإنسانُ إنما صارَ إنساناً بأفضلِ هَذه النفوس ـ أعنِي الناطقةَ ـ وبها شاركَ الملائكةَ وبها بايَنَ البَهائمَ. فأشرفُ الناسِ من كانَ حَظُّه من هذه النفسِ أكثرَ وانصرافُه إليها أَتَمَّ وأَوْفَرَ، ومن غَلَبَت عليه إحدى النَّفْسَيْن الأُخْرَيَيْن انْحَطَّ عن مرتبةِ الإنسانيةِ بحسب غَلَبَة تلك النَّفْس عليه.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 42-46

الكمالُ الحقيقي

الكمالُ الحَقيقي هو العِلْمُ والحُرِّيةُ. أما العلمُ فما ذَكَرناه من معرفةِ اللهِ تَعالى، وأما الحُرّيةُ فالخَلاصُ من أَسْرِ الشّهواتِ وغُمومِ الدنيا والاستيلاءُ عليها بالقَهْر.

الغزالي في (الإحياء) 196:3

الطُّموح إلى القُدْرة والكَمال

ولما كانَ لا نِهايةَ لمراتبِ العلمِ والقُدْرةِ فكذلك لا نهايةَ لمراتبِ حُبِّ الإنسانِ لِهذَيْن الأَمْرين، ولا نهايةَ للخَوْضِ في تحصيل هذين المطلوبَيْن؛ لكنه يَمْتَنعُ أنْ يَحْصُلَ للإنسان علومٌ لا نهايةَ لها وقُدْرةٌ على مَقدوراتٍ لا نهايةَ لها، بل العلومُ الحاصلةُ للأرواح البشرية ـ وإن كَثُرَت ـ فهي مُتناهية.

فَحِرْصُ الإنسانِ على طَلَبِ المالِ ليس إلاّ أنه يُريد تحصيلَ القُدْرةِ على الجماداتِ، وحِرْصُه على طَلَبِ الجاهِ ليس إلاّ أنه يُريدُ تحصيلَ القُدْرةِ على أرواحِ العقلاء، وحرصُه على منازعةِ الأشكالِ ومُصارعةِ الأبطالِ ليس إلاّ لأنه يريد أن يكون قادراً ويَكْرَهُ أن يكون مقدوراً، كلُّ ذلك راجعٌ إلى أصلِ القُدْرَةِ التي هي صفةُ الكمال.

ولو أنَّ الإنسانَ صار نافذَ الحُكْمِ على بلدةٍ واحدةٍ دَعَتْه نفسُه إلى أنْ يصيرَ نافذَ الحُكْمِ في الإقليم، ولو وَجَد ذلك دَعَتْه نفسُه إلى أنْ يصيرَ نافذَ الحُكْمِ في

الأقاليمِ والبحارِ والجبال، بل ربّما دَعَتْه نفسه إلى التعلُّقِ بأجرامِ الأَفْلاك والكواكِب[1]، بل قد لا يَقْصِد ذلك لِعِلّة تَعَذُّرِ هذه القدرةِ عليه، فامتناعُ الإنسانِ عَن هذا الطّلبِ يكون لقيامِ المانعِ لا لعدَم المُقْتضَى.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 22-23

اللــــــذَّة

حقيقةُ اللذَّةِ وأنواعُها

اللذةُ: إدراكُ المُشْتَهى؛ والشَّهْوةُ: انبعاثُ النّفسِ لنيلِ ما تَتشوفُه، وهي ثلاثة: لذّةٌ عَقليةٌ، وهي التي يَختصُّ الإنسانُ بها كلذَّةِ العِلْمِ والحِكْمة.

ولذةٌ بدنية: يُشارك فيها [الإنسانُ] جميعَ الحيوانات كلذَّةِ المَأكل والمَشْرَبِ والمَنْكَح.

وأشرفُها وأقلُّها وجوداً اللذَّةُ العقلية، فشرفُها أنها لا تُمَلُّ. . . وأدنى اللذّاتِ منزلةً وأكثرُها وجوداً اللذّةُ البدنية، فكلُّ إنسانٍ يَتشوفها وكلُّ حَيوان، لكنها تُمَلُّ تارةً وتُراد تارة، وهي، من وجوه، مُداواةٌ من آلام، ومن وجوه، هيَ آلامٌ.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 203

لَذّةُ الحكمة

أحقُّ اللذّاتِ بالطّلب الألذُّ منها، وليس يَعرفها إلاّ من ذاق جميعَها، ومن ذاق جميعَها فقد ذاقَ لا مَحالَة لذَّةَ الحِكْمة، وليس يذوقها غيرُ مُحِبٍّ الحكمة، فإذَن الفائزُ بهذه اللذّةِ قد تَطَعَّم جميعَ اللذّاتِ بفضلِ التجربة وأَيْقَنَ أن لَذّاتِ البدنِ مُؤَدِّيَةٌ إلى الأحزان، لا سيما عند الغَلَطِ بالإفراطِ أو التفريط.

---

(1) صدق الرازي فيما ضربه من أمثله على طموح الإنسان الذي بلغ به الحال في عصرنا هذا إلى التعلق بأجرام الأفلاك والكواكب وسعيه لارتياد الفضاء.

ولَذّةُ التَّرأُسِ جالبةٌ للتحاسدِ وبِغْضَةِ الأَقْران، ولا سيما عند تَعَذُّرِ الغَلَبةِ ووقوعِ الأَمْرِ بالضدِّ فإنها تَجْلُبُ الشماتةَ، ورُغْمَ الأصدقاء، فأما لذّةُ الحكمةِ فهي صافيةٌ حقيقيةٌ مُستَتْبِعة لسائر اللذّات، بل هي بأجمعِها لهذه اللذة كالظلِّ من الشخص. وهذه اللذّةُ الواحدةُ هي اللذّةُ الخالصةُ الخاصّة بجَوهرِ الإنسان بما هو إنسان، وأَعني بهَذا أنّ اللذاتِ الأخرى واصلةٌ إليه لا بما هو إنسان، بل بما هو حيوان، وكلُّ لذّةٍ لم يَكن خُلوصها له من حيث هو إنسان فليس يُعَدُّ العمرُ المصروفُ إليها عُمْراً مختاراً بذاتِه بل هو مختارٌ لغيرَه، ومن قَطَع عُمْرَه عن ذاتِ نفسِه فقد ماتت هِمّتُه الإنسانيةُ وخَلُصَت عيشتُه للخاصّةِ الحيوانية.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 370

اللذاتُ الحِسّية

كلُّ شَيءٍ يكون سبباً لحصولِ السعادةِ والكَمالِ فكُلّما كان ذلك الشيءُ أكثرَ حصولاً كانت السعادةُ والكمالُ أكثرَ حصولاً، فَلَوْ كان قضاءُ شهوةِ البطنِ والفَرْجِ سبباً لكمالِ حالِ الإنسان وسعادتِه لكان الإنسانُ كلَّما أَكْثرَ الاشتغالَ بقضاءِ الشهواتِ البَطْنِيةِ والفَرْجيةِ كان أكثرَ إنسانيةً وأعلى درجة، لكن التّالي باطلٌ، لأنّ الإنسانَ إذا أَكَلَ بقَدْرِ الحاجة، فإنْ زاد على ذلك كان مُضِرّاً وعُدَّ عليه ذلك من الدناءةِ والنّهمةِ، وكذا القول في جميع اللذّات البدنية، وإذا كان الأمرُ كذلك ثَبَتَ أن الاشتغالَ بقضاءِ الشّهواتِ ليس من السعاداتِ والكَمالاتِ، بل من دَفْعِ الحاجَاتِ.

إنّ الإنسانَ يُشارِكه في لَذّةِ الأكلِ والشُّربِ جميعُ الحيوانات حَتّى الخسيس منها، فلو كانت هي السعادة والكمال لوجب أن لا يكون للإنسانِ فَضيلةٌ في ذلك على الحيوانات.

إنّ الحيواناتِ الخسيسةَ مشاركةٌ للإنسانِ في هذه اللذّاتِ الحسيةِ البَدنية، إلاّ أن الإنسانَ تَنتقِضُ عليه هذه اللذات بسبب حصولِ القوة العقلية، فإن العاقلَ إذا تأمّل في الماضي، فذلك الماضي إن كان لذيذاً طيباً تألّم قلبُه بسببِ فَواته، وإن

كان منافياً مُؤْذِياً تألّمَ قلبُه بسبب تَذكُّرِه، وإن تألّم في الحالِ فهو لا يَرضى بما كان حاصلاً بل تطمحُ نفسُه إلى الزيادة عليها، وإن تأمّل المستقبلَ لم يَعْرِفْ أنّ حالَه في المستقبلِ كيف يكون فيستولى عليه الخوفُ الشديد.

ولما ثَبَتَ أنّ هذه اللذاتِ الجسمانيةَ لا حاصلَ لها إلاّ دفعُ آلامٍ، فنقول: سعادةُ الإنسانِ ليست عبارةً عن دَفْعِ الآلامِ لأنّ هذا المعنَى كان حاصِلاً عند عَدَمِه، فَثَبت أنَّ السعادةَ الحقيقيةَ للإنسانِ أمرٌ مغايرٌ لهذه الأحوال.

فَخْر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 89-91

مقاومةُ اللذّات البدنية

إذا كان الرجلُ الحكيم غيرَ حريصٍ على اللذّات البدنية... وإنما يلتمس منها بالمقدارِ الذي يضطر إليه، وبالحَرِي أن يُبْعِد الاهتمامَ للرياسة أو للمال، وخصوصاً إذا أُولع باستغزارِ العلوم، أَيْقَن أنه متى حاولَ ذلكَ لَزِمه أن يُجَرِّدَ له الرَّوِيةَ والفِكْر، وأَنْ يُصَيِّرَ النفسَ النُّطقيةَ مباينةً للجسد ولِما يتعاطاه الجسدُ، فهو إذن يَتكلّف التبرُّؤَ من الملاذِّ البدنيةِ كلِّها، علماً منه بأنها شاغلةٌ عن مَطْلوبِه وعائقةٌ عن تحصيلِ غَرَضِه، فهو إذن يَكون مُتَجَرِّداً في مساعيه لِتَنْحيةِ النفسِ المُضيئةِ عن البَدن المُظْلِم بغايةِ ما أمكنه واقتدر عليه، مُؤَمِّلاً به الترقِّي إلى العالمِ النورانيّ الأبديّ. فهو إذن لا يَكْرَه الموتَ عند حُضوره، وينالُ الأَمَنَةَ عن رَوْعاته ابتغاءً لما بَعْده من مَثوباته، وارتقائه إلى ما يُؤَمّلُه من رَفيعِ حالاتِه، فهو إذن يَكونُ ذا نَجْدَةٍ بحَقّه، وذا عِفَّةٍ بصِدقه، وذا فضيلةٍ بكَماله، وذا أَمْنٍ في سِرْبِه.

فإذَن الفائزُ بالحكمةِ الحقيقيةِ، والمرتاضُ بالعبادةِ الخالصة، هو الموصوفُ بالفَضيلة المُطْلَقة، فإذن كلُّ من لم يَكُنْ حكيماً مُتعبّداً فإنّ إطلاقَ وَصفِ الفضيلةِ عليه لن يكون إلاّ بمنزلةِ الظلِّ والخيال.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 96-97

اللذّةُ والألم

اللذاتُ كلّها إنما تَحْصُل للمُلْتذِّ بعد آلامٍ تَلْحَقه، لأنَّ اللذةَ هي راحةٌ من ألَم، وأنّ كلَّ لذّةٍ حِسية إنما هي خلاصٌ من ألمٍ أو أذى في غير هذا المَوضع.

إن اللذةَ تَنْقسم قسميْن: أحدَهما لذّةٌ انفعاليةٌ والآخر لذّةٌ فعلية أي فاعلة.

فأما اللذة الانفعاليةُ فهي شبيهة بلذّة الإناث، واللذّةُ الفاعلةُ تُشبِه لذّة الذكور. ولذلك صارت اللذّةُ الانفعاليةُ هي التي تُشاركنا فيها الحَيواناتُ التي ليست بناطقة. وذلك أنها مُقْتَرِنةٌ بالشهواتِ ومَحَبّةِ الانتقام، وهي انفعالاتُ النفْسَيْن البَهيميتين. وأما اللذةُ الأخرى فهي الفاعلةُ وهي التي يَخْتَصّ بها الحيوانُ الناطقُ، ولأنها غيرُ هَيولانيةٍ ولا مُنْفَعلةٍ انفعالاتِها صارت لذّةً تامّةً وتلك ناقصة، وهذه ذاتيةٌ وتلك عَرَضِية. وأعني بالذاتيةِ والعَرَضية أنّ اللذاتِ الحسيةَ المُقترِنةَ بالشهواتِ تزول سريعاً وتَنقضِي وشيكاً بأن تَنْقلِب ذواتُها فتَصيرَ غيرَ لذّاتٍ، بل تَصيرُ آلاماً أو مكروهةً شنيعةً مُستقبَحةً، وهذه أضدادُ اللذّةِ ومقابِلاتُها. فأما اللذّةُ الذاتيةُ فإنها لا تصيرُ في وقتٍ آخرَ غيرَ لذيذةٍ ولا تنتقل عن حالتِها بل هي ثابتةٌ أبداً.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 100-101

ماهية المَحبّة وترتيبُ ضروبِها

المَحَبّة ميلُ النفوسِ إلى ما تراه أو تَظنُّه خيراً، وذلك ضربان: أحدُهما طبيعيّ، وذلك في الإنسانِ والحيوان. والثاني اختياريّ، وذلك يَختصُّ به الإنسان، فأما أن يكون بين الحيوانيْن فَأُلْفَةٌ. وهذا الثاني أربعةُ أَضْرُبٍ:

الأول للشهوة، وأكثرُ ما يكون ذلك بين الأحداث، والثاني للمنفعة من جهةِ ما يكون بين التُّجّارِ وأربابِ الصناعاتِ المِهْنية، والثالث ما يكون مُركّباً من ضَربين، كمن يُحِبّ آخرَ للنفعِ وذلك يُحِبّه للشهوة، والرابع للفضيلة كمحَبّةِ المتعلِّم للعالِم، وهذه المَحَبّة باقيةٌ على مرور الأوقات.

وأما الضروبُ الأُخَرُ فقد تطول مُدّتها أو تَقْصُر بحسَب دوامِ أسبابها.

والصداقةُ أخصُّ من المَحَبّة، وقلّما تَقع بين جماعة.

وأما العِشْق فمَحَبّةٌ بإفراطٍ، وذلك إمّا بحَسَبِ اللذَّةِ فيكون مذموماً، أو بحسب الفضيلة فيكون محموداً، ولا يكونُ للنفعِ، فإن النافعَ يُراد لغيرِه، والفضيلةَ واللذَّة يرادان لأنْفُسِهما.

أحدُ أسبابِ نظامِ أمورِ الناس: **المَحَبّة ثم العدالة**، فلو تحابَّ الناسُ وتعاملوا بالمَحَبّة لاستَغْنَوا عن العدالة، فقد قيل: العدالةُ خليفةُ المَحَبّةِ تُستعمَل حيث لا توجَدُ المَحَبّة، ولذلك عَظّم الله المِنّة بإيقاعِ المَحَبّة بين أهلِ المِلّةِ فقال: «لَوْ أَنْفَقْتَ ما في الأرضِ جميعاً ما أَلَّفْتَ بين قُلوبِهم» (الأنفال 63)، وقال: «إنّ الذين آمنوا وعَمِلوا الصالحاتِ سَيَجْعَلُ لَهُم الرحمنُ وُدّاً» (مريم/ 96) أي مَحَبّةً للقلوبِ تنبيهاً على أنّ ذلك أَجْلَبُ للعقائد، وهو أفضلُ من المَهابة، فإنّ المَهابةَ تُنَفِّرُ والمَحَبّةَ تُؤَلِّفُ، قيل: طاعةُ المَحَبّة أفضلُ من طاعةِ الرهبة، لأنَّ طاعةَ المَحَبّةِ من داخلٍ وطاعةَ الرهبة من خارجٍ تَزول بزَوالِ سبَبِها. وكلُّ قومٍ إذا تَّحابُّوا تواصلوا، وإذا تواصلوا تَعاونوا، وإذا تعاونوا عَمِلوا، وإذا عَمِلوا عَمَّروا.

ولفضلِ وقوعِ المحَبّة شرعاً شَرَع اللهُ اجتماعَ أهلِ الملَّةِ الواحدةِ في مساجدِهم خَمْسَ مَرّاتٍ لإقامةِ صلاتهم، واجتماعَهم في بلدٍ كلَّ أسبوعٍ مرّةً في الجامع، واجتماعَ أهلِ البُلدانِ النائية في العُمْر مَرّةً بمَكّة، كلّ ذلك ليتأكَّدَ باجتماعهم الأُنْسُ، وليقعَ بسببِ ذلك الوُدّ.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 252-254

أسبابُ المَحَبّة وأنواعُها

المَحَبّة أنواعٌ وأسبابُها تكون بعَدَدِ أنواعها، فأحدُ أنواعها ما يَنْعقد سريعاً ويَنْحَلُّ سريعاً، والثاني ما يَنْعقد سريعاً ويَنْحلُّ بطيئاً، والثالث ما يَنعقد بطيئاً ويَنْحَلّ

سريعاً، والرابعُ ما يَنْعقد بطيئاً ويَنْحَلّ بطيئاً، وإنما انقسمت إلى هذه الأنواعِ فقط لأنّ مقاصدَ الناسِ في مطالِبهم وسِيَرِهم ثلاثةٌ ويتركَّب بينها رابعٌ وهي اللذّةُ، والخَيرُ، والمنافعُ والمتركِّبُ منها.

فأما المَحَبّة التي يكون سببُها اللّذةَ فهي التي تنعقد سريعاً وتَنْحَلُّ سريعاً، وذلك أنَّ اللذّةَ سريعةُ التغيُّر. . .

وأما المحبّةُ التي سببُها الخيرُ فهي التي تَنْعقد سريعاً وتَنْحلُّ بطيئاً.

وأما المَحَبّةُ التي سَبَبُها المنافعُ فهي التي تَنعقدُ بطيئاً وتَنْحَلُّ سريعاً.

وأما التي تتركّب من هذه [الثلاثة] إذا كان فيها الخيرُ فإنها تنعقد بطيئاً وتَنْحَلّ بطيئاً.

وهذه المَحبّات كلُّها تَحْدُث بينَ الناسِ خاصَّةً لأنها تكون بإرادَةٍ ورَوِيةٍ ويكون فيها مُجازاةٌ ومكافأة.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 135-136

أنـــواعُ المحبات

المَحَبّةُ إما عَرَضيةٌ وإما ذاتية، والعَرَضيةُ تكون بالأضدادِ، والذاتية تكون بالشبيهِ، وليست المحبةُ الذاتيةُ إلا للنفسِ الناطقة، وذلك أنها تُحِبُّ من يكون على مِثْلِ حالِها، فإن حالَ النفسِ الناطقةِ العمليةِ محبّةُ الفاضلِ والأفضلِ والنافعِ والأنفع وأنها تُحِب من يكون على مثلِ حالها وتُبْغِض من كان على خلافِ حالها.

وحال النفس الناطقة النظريةِ مَحَبّة الحقِّ والصدقِ وأنها تُحِبُّ من كان على مثلِ حالِها وتُبْغِضُ من كان على خلافِ حالها. وأما النفس الشهوانية فإنها لا تُحِبّ من يُحِب اللذةَ ولكن من يَنفعها في اللذة. والنفس الغَضبية لا تحبُّ من يحبُّ الغَلَبَة، لكن من يَنفعها في الغَلَبة. . .

قال أرسطوطاليس: المحَبّةُ الذاتيةُ هي التامَّةُ لأنها قد جَمعت في ذاتها جميعَ

ما يَكون للمَحَبَّاتِ كلِّها لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما خيرٌ لصاحبه بنوعٍ مبسوط، وكلَّ واحد منهما لذيذٌ لصاحبه ونافعٌ لصاحبه. . .

قال: والمحبةُ العَرَضية هي التي يُحِب [صاحبها] الشيءَ لا لذاتِه لكن لشيءٍ آخرَ كمحبَّتِنا للنافعِ واللذيذ. . . وهذه قلّما يَقع فيها التكافؤُ بالنوعِ والمِقدار، بل أكثرُها تكون مختلفةً، وذلك بأن يُحبَّ أَحدُهما الآخرَ لشيء، ويكون ذلك بحبِّ صاحبِه لشيءٍ آخر. قال: ومن أجلِ المَحبّاتِ العَرَضية قيل بأن المحبّةَ إنما تكون من الأضدادِ كمحبّة الفقيرِ للغَنيّ والغنيِّ للفقير، والعاشقِ للمَعشوق والعالم للمتَعلِّم.

أبو الحسن العامري في (السعادة والإسعادة) ص 203-208

ماهية الحبّ

الحبُّ. . . أولُه هَزْلٌ وآخرُه جِدٌّ، دَقَّتْ معانيه لِجَلالتها عن أن توصَفَ، فلا تُدْرَكُ حقيقتُها إلاّ بالمُعاناةِ وليس بِمُنْكَرٍ في الديانةِ ولا بمحظورٍ في الشريعةِ، إذ القلوبُ بيدِ الله عزَّ وجَلّ. . .

وقد اختلَفَ الناسُ في ماهيتِه وقالوا وأطالوا، والذي أَذْهَبُ إليه أنه اتّصالٌ بينَ أجزاءِ النّفوسِ المَقْسومةِ في هذه الخَليقة في أصلِ عُنْصرِها الرفيع، لا على ما حكاه مُحَمّد بن داود [الأصبهاني الظاهري] ـ رحمه الله ـ عن بعضِ أهلِ الفلسفة: «الأرواحُ أُكَرٌ مقسومةٌ»، لكن على سبيلِ مناسبةِ قُواها في عالَمِها العُلْوي، ومجاورتِها في هيئةِ تركيبِها.

وقد عَلِمنا أَنّ سِرَّ التمازُجِ والتبايُنِ في المَخْلوقاتِ إنما هو الاتّصالُ والانفصالُ، والشكلُ دَأْباً يَستدعي شَكلَه، والمِثْلُ إلى مِثْله ساكنٌ، وللمُجانسة عملٌ مَحسوسٌ وتأثيرٌ مشاهَدٌ، والتنافرُ في الأضداد، والمُوافقةُ في الأنداد، والنزاعُ فيما تشابَهَ موجودٌ فيما بيننا، فكيف بالنّفسِ، وعالَمُها العالمُ الصافي الخفيفُ، وجوهرُها الجوهرُ الصَّعّادُ المُعتَدِلُ، وسِنْخُها المُهَيأُ لقبولِ الاتّفاق والمَيْلِ والتَّوْقِ

والانحرافِ والشهوةِ والنّفارِ - كلُّ ذلك معلومٌ بالفِطْرة في أحوالِ تَصَرُّفِ الإنسانِ، فَيَسْكُن إليها؛ والله عَزّ وجلّ يقول: ﴿هو الذي خَلَقَكم من نفسٍ واحدةٍ وجعلَ منها زَوْجَها ليَسْكُن إليها﴾ (الأعراف، 189) فجعل عِلّةَ السكونِ أنها منه، ولو كانَ عِلّةُ الحُبّ حُسْنَ الصورةِ الجَسَديةِ لوجَب ألاّ يُسْتَحْسَنَ الأَنْقَصُ في الصورة... ولو كان للموافقةِ في الأخلاقِ لما أَحَبَّ المرءُ من لا يُساعده ولا يوافقُه، فعلمنا أنه شيءٌ في ذاتِ النَّفس.

وربما كانت المَحَبّة لسببٍ من الأسبابِ، وتلك تَفْنَى بفناءِ سَبَبِها، فَمَنْ وَدَّكَ لأمرٍ وَلَّى مع انْقضائه...

ومِما يُؤَكِّدُ هذا القولَ أَنّنا علمنا أنّ المَحَبّةَ ضروبٌ، فأفضلُها مَحَبّةُ المتحابّين في اللهِ عزّ وجلّ، إما لاجتهادٍ في العمل، وإمّا لاتّفاقٍ في أصلِ النِّحْلَةِ والمَذْهب، وإمّا لفضلِ علمٍ يُمْنَحُه الإنسان، ومَحَبّةُ القَرابة، ومحبّةُ الأُلْفَةِ في الاشتراكِ في المَطالب، ومَحَبّةُ التصاحُبِ والمَعْرفة، ومحبّةُ البِرِّ يَضَعُه المرءُ عند أخيه، ومَحبّةُ الطَّمَعِ في جاهِ المَحبوب، ومَحَبّةُ المتحابّين لسرٍّ يَجتمعان عليه يَلْزَمُهما سَتْرُه، ومحَبّةُ بلوغِ اللذّةِ وقَضاءِ الوَطَرِ، ومَحبّةُ العِشْقِ التي لا علّةَ لها إلاّ ما ذكرنا من اتّصالِ النفوس.

فكلُّ هذه الأجناسِ منقضيةٌ مع انقضاءِ عِلَلِها، وزائدةٌ بزيادتها، وناقصةٌ بنُقصانها، متأكِّدةٌ بدُنُوِّها، فاترةٌ بِبُعْدِها، حاشا مَحَبّة العِشْقِ الصحيحِ المُتمكّن من النفسِ فهي التي لا فَناءَ لها إلاّ بالموت، وإنك لَتَجِدُ الإنسانَ السالي بزَعْمه، وذا السِّنِّ المُتناهيةِ إذا ذَكَّرتَهُ تَذَكَّرَ وارتاح وصَبا واعتادَ الطربَ واهتاجَ له الحنين.

ولا يَعْرِضُ في شيءٍ من هذه الأجناسِ المذكورةِ مِنْ شُغْلِ البالِ والخَبْلِ والوسواسِ وتَبَدُّلِ الغرائزِ المركَّبة، واستحالةِ السجايا المطبوعةِ، والنُّحولِ والزّفير وسائرِ دلائل الشَّجا، ما يَعْرِض في العِشْق، فَصَحَّ بذلك أنه استحسانٌ روحانيّ وامتزاجٌ نَفساني.

ابن حزم في (طوق الحمامة) ضمن (رسائل ابن حزم الأندلسي) 1:90-96

اختلافُ المَحبّة باختلافِ الأَغْراض

المَحبّةُ كلُّها جنسٌ واحد، ورَسْمُها أنها الرغبةُ في المحبوبِ وكراهةُ مُنافَرَتِه والرغبةُ في المقارَضَةِ منه بالمَحبّة.

وإنما قَدَّر الناسُ أنها تَختلِفُ من أجلِ اختلافِ الأغراض فيها، وإنما اختَلَفت الأغراضُ من أجلِ اختلافِ الأطماعِ وتزايُدِها وضعفِها وانحسامها، فتكون المَحبّةُ لله ـ عزَّ وجلَّ ـ وَفِيةً، وللاتّفاق على بعضِ المطالب، وللأبِ والابنِ، والقَرابةِ، والصَّديقِ، والسلطانِ، ولذّاتِ الفراش، والمُحْسِن، والمأمول، وللمعشوق، فهذا كلُّه جنسٌ واحدٌ اختَلَفت أنواعُه ـ كما وصفتُ لك ـ على قَدْرِ الطّمعِ فيما يُنالُ من المحبوبِ، فلذلك اختَلَفَتْ وجوهُ المَحبّةِ.

وقد رأينا مَنْ ماتَ أسفاً على وَلَدِه كما يَموتُ العاشقُ أسفاً على مَعشوقه، وبلَغَنا عَمَّن شَهِقَ من خوفِ الله ـ تعالى ـ ومَحَبَّتِه فمات.

ونَجِدُ المرءَ يَغار على سلطانِه وعلى صديقِه كما يَغارُ على ذاتِ فِراشه وكما يَغارُ العاشقُ على مَعشوقه.

فأدنى أطماعِ المَحبّةِ مِمّن تُحِبُّ الحُظْوةُ منه والرِّفعةُ لديه والزُّلْفَةُ عنده إذا لم تَطْمَعْ في أكثر، وهذه غايةُ أطماعِ المُحِبّين لله تعالى.

ثم يزيدُ الطَّمع في المُجالسَةِ ثم في المُحادثةِ والمُؤازرة، وهذه أطماعُ المرءِ في سُلطانه وصديقِه وذوي رَحِمِه.

وأقصى أطماعِ المُحِبِّ مِمَّن يُحِبُّ المخالطةُ بالأَعضاء إذا رجا ذلك، ولذلك نَجِد المُحِبَّ المُفْرِطَ المَحبّة في ذاتِ فِراشه يَرْغَب في جِماعها على هيئاتٍ شَتّى في أماكنَ مختلفةٍ ليَسْتَكْثرَ من الاتّصال؛ ويَدْخُلُ في هذا الباب المُلامَسَةُ بالجَسَدِ والتقبيلِ، وقد يَقَع بعضُ هذا الطمعِ في الأب في وَلَده فيتعدّى إلى التقبيل والتعنيق.

وكلُّ ما ذكرنا إنما هو على قَدْرِ الطّمع، فإذا انْحَسَم الطمعُ عن شيءٍ ما لبعضِ الأسبابِ المُوجِبَةِ له مالت النفسُ إلى ما تَطْمَع فيه.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 47-48

دَرَجُ المَحَبّة خمسةٌ: **أولُها الاستحسانُ**، وهو أن يَتَمثَّل الناظرُ صورةَ المنظورِ إليه حسنةً أو يَستحسِنَ أخلاقَه، وهذا يَدخل في بابِ **التصادُق**، ثم **الإعجاب**، وهو رغبةُ الناظرِ في المَنْظورِ إليه وفي قُرْبِه، ثم **الأُلْفَةُ**، وهي الوَحْشةَ إليه متى غاب، ثُم **الكَلَف**، وهو غَلَبَةُ شُغْلِ البالِ به، وهذا النوعُ يُسَمّى في بابِ الغَزَلِ **بالعِشْق**، ثم **الشَّغَفُ**، وهو امتناعُ النومِ والأكلِ والشُّربِ إلاّ اليسير من ذلك، وربما أدّى ذلك إلى المَرَضِ أو إلى التَّوَسْوُسِ أو إلى الموتِ، وليس وراءَ هذا منزلةٌ في تناهي المَحَبّة أصلاً.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 51-52

الإفراطُ في مَحَبَّة النّفس.

حصولُ المَحبّة عِلّةُ مَبْدإِ الحِكْمة، فإنَّ كلَّ إنسان، لِفَرطِ مَحَبَّتِه لنفسِه، يَغْلَطُ فيها فيَحْسِبها أكملَ مما هي عليه فَيُؤدّيه ذلك إلى الجَهل، والجهلُ يُتْلِفُ النفسَ ولا يَرْحَمُ صاحبَه.

وفي لذّةِ الحِكْمة مَجامعُ المَدْح، ولهذا يَحرِص على إفاضتها، وفي لذّةِ الشَّهوةِ مَجامعُ الذمِّ، ولهذا يَحْرِصُ على كِتْمانها. والمُؤَثِرُ للحكمةِ لا يَخْضَع لجاهٍ وإن جَلَّ، ولا لِلَذّةٍ وإن قَوِيَتْ، فإنها أثرٌ من آثارِ كبرياءِ اللهِ، ولا كِبْرَ فوق كبريائه.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الأبدية) لمسكويه، ص 363

المحبّة انجذاب

المحبةُ ميلُ الجميلِ إلى الجمال بدلالةِ المشاهدةِ كما ورد: «إنّ الله جميلٌ يُحبُّ الجمال» وذلك لأن كلَّ شيء يَنجذب إلى أصلِه وجنسِه ويَنْزَعُ إلى أُنْسِه

ووَصْله، فانجذابُ المُحِبّ إلى جمالِ المَحْبوب ليس إلاّ لجمالٍ فيه.

فالجمالُ الحقيقيُّ صفةٌ أزلية لله - تعالى - شاهدةٌ في ذاته أزلاً مشاهدةً عليه، فأراد أن يراه في صيغته مشاهدةً عينية فخلَق العالمَ كمرآةٍ شاهد فيها عين جمالِه عياناً، وإليه أشار - ﷺ - بقوله: «كنتُ كنزاً مَخْفياً فأحببت أن أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْق».

التهانوي في (الكشاف) 3:2

المحبّة الأصلية

المَحبّة الأصليةُ هي محبّةُ الذاتِ عينِها لذاتها لا باعتبارِ أمرٍ زائد، لأنها أصلُ جميعِ أنواعِ المحبّاتِ، وكلُّ ما بين اثنين فهي إمّا لمناسبةٍ في ذاتيةٍ ما، أو لاتّحادٍ في وصفٍ أو مرتبةٍ أو حالٍ أو فعل.

القاشاني في (اصطلاحات الصوفية) ص 53

دواعي المحبّة

الداعي قد يُراد به الشعورُ الذي تتبعه الإرادةُ والميل، فذلك قائمٌ بالمُحِبّ، وقد يراد به السبب الذي لأجله وُجِدَت المحبّة وتعلّقت به، وذلك قائمٌ بالمحبوبِ، ونحن نريد بالداعي مجموعَ الأمرين، وهو ما قام بالمحبوب من الصّفاتِ التي تدعو إلى مَحبّته، وما قام بالمُحبِّ من الشعور بها، والموافقة التي بين المحبِّ والمحبوب، وهي الرابطةُ بينهما، وتسمّى بين المخلوقِ والمخلوق مناسبةً وملاءمة.

فها هنا أمور: وَصْفُ المحبوبِ وجمالُه، وشعورُ المحِبِّ به، والمناسبةُ - وهي العلاقةُ والملاءمةُ التي بين المحِبِّ والمحبوب، فمتى قَوِيت الثلاثةُ وكَمُلت قَويت المحبّةُ واستحكمت، ونقصان المحبةِ وضعفُها بحسبِ ضعف هذه الثلاثة أو نَقْصها، فمتى كان المحبوبُ في غايةِ الجمالِ، وشعورُ المحبِّ بجماله أتمَّ شعورٍ،

والمناسبةُ التي بين الروحين قويةً فذاك الحبُّ اللازمُ الدائم، وقد يكون الجمالُ في نفسه ناقصاً، لكن هو في عينِ المُحِبّ، كاملٌ فتكون قوةُ محبّته بحسبِ ذلك الجمالِ عنده، فإنّ حُبّك للشيء يُعمي ويُصِمّ، فلا يَرى المحبُّ أحداً أحسنَ من محبوبه. . . ولا ريب أنّ المحبوبَ أحلى في عينِ مُحِبّه وأكبر في صدرِه من غيره.

وقد يكون الجمالُ موفّراً لكنّه ناقصُ الشعورِ به فتَضَعُف محبّتُه لذلك، فلو كُشِف له عن حقيقته لأَسَرَ قلبَه. . .

وهذه المناسبة نوعان: أصليةٌ من أصل الخِلْقة، وعارضةٌ بسبب المجاورةِ أو الاشتراكِ في أمرٍ من الأمور، فإنّ من ناسَب قَصدُك قصدَه حصلَ التوافقُ بين روحك وروحه، فإذا اختلَف القصدُ زال التوافق. فأمّا التناسب الأصلي فهو اتفاقُ أخلاقٍ، وتشاكلُ أرواحٍ، وشوقُ كلّ نفس إلى مُشاكِلها، فإنّ شَبه الشيء ينجذب إليه بالطبع فتكون الروحان متشاكلتين في أصلِ الخِلْقَة فتنجذب كلٌّ منهما إلى الأخرى بالطبع، وقد لا يقع الانجذابُ والميلُ بالخاصية، وهذا لا يُعَلَّلُ ولا يُعرَف سببُه. . . وهذا الذي حَمَلَ بعضَ الناسِ على أن قال: إنّ العشقَ لا يقفُ على الحسنِ والجمالِ ولا يَلزم من عدمِه عَدَمُه، وإنّما هو تشاكلُ النفوسِ وتمازُجها في الطِّباع المخلوقة.

ابن قيم الجوزية في (روضة المحبين) ص 66-68

حبُّ الإنسانية

يَنبغي لِمُحِبّ الكمالِ. . . أن يُعَوّدَ نفسَه مَحَبّةَ الناسِ والتودُّدَ إليهم، والتحنُّنَ عليهم، والزُّلْفةَ منهم، والرّحمةَ لهم، **فإنّ الناسَ قَبيلٌ واحدٌ، مُتناسبون، تَجْمَعهم الإنسانية، وتَحُلُّهم قوةٌ إلهية هي في جميعهم وفي كلّ واحدٍ منهم، وهي النّفْسُ العاقلة.** وبهذه النفسِ صارَ الإنسانُ إنساناً، وهيَ أشرفُ جُزْءَي الإنسانِ اللذيْن هما النَّفْسُ والجَسَد.

والإنسانُ بالحقيقةِ هو النفسُ العاقلةُ، وهي جَوْهرٌ واحدٌ في جميعِ الناسِ،

والناسُ كلُّهم بالحَقيقة شيءٌ واحد، وبالأشخاصِ كثير. وإذا كانت نفوسُهم واحدةً - والمودّةُ إنما تكون بالنفس - فواجبٌ أن يكونوا كلُّهم متحابّين متوادّين، وذلك في الناسِ طبيعةٌ لو لم تَقُدْهُم النفسُ الغَضَبية، فإنَّ هَذه تُحِبّ لصاحِبها التَّرأُسَ فتُعَوِّدُ صاحبَها الكِبْر والإعجابَ والتسلُّطَ على المستضعف واستصغارَ الفَقير، وحَسَدَ الغَنِيّ وذي الفضل، فتَنْشَبُ من أجلِ هذه الأشياءِ العداواتُ وتَتأكّدُ بينهم البغضاءُ، فإذا ضَبَطَ الإنسانُ نَفْسَه الغضبيةَ وانقادَ لنفسِه العاقلةِ، صار الناسُ كلُّهم أحباباً.

من (مقالة في الأخلاق) منسوبة لابن الهيثم وليحيى بن عدي، وهي ضمن كتاب (دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم، لعبد الرحمن بدوي، ص 141

مَحَبّةُ الخالِق

فأما المَحَبّةُ التي لا تشوبُها الانفعالاتُ ولا تَطْرأُ عليها الآفاتُ - وهي مَحَبّة العبدِ لخالِقه عزَّ وجلّ - فهي إنما تَخْلُص للعالمِ الربّاني وحدَه خاصّةً ولا سبيلَ لغيرِه إليها إلاّ بالدعوى الكاذبة، وكيف يَجِد الإنسانُ السبيلَ إلى مَحَبّةِ من لا يَعْرِفُه، ولا يَعرِف ضروبَ إنعامِه الدارَّةَ عليه، ولاَ وُجوهَ إحسانِه المتّصلةَ به في بَدَنه ونَفْسِه اللهم إلاّ أن يَتَصوّرَ في نفسِه صَنماً ويَظنّه الخالقَ - تعالى عمّا يَظُنّه المبطلون - فيُحِبّه ويَعبدَه، فإنَّ أكثرَ الناس كما قال تعالى: ﴿وما يؤمن أكثرُهُم باللهِ إلاّ وهم مُشرِكون﴾ (يوسف/ 106).

ولَعَمْري إنا نَرى العامّةَ تَدّعي المعرفةَ والمَحَبّة، وهم يتصوّرون شَخْصاً وشَبَحاً، فتكون عبادتُهم إياه من دونِ الله، وهذا هو الضلالُ البعيد. ومُدَّعُو هذه المَحَبّةِ كثيرون جِداً والمُحِقّون منهم قليلون جداً بل هم أقلُّ من القليل.

وهذه المَحَبّةُ - لا مَحالةَ - تتّصلُ بها الطاعةُ والتعظيمُ، ويتلوها ويَقْرُب منها مَحَبّةُ الوالدين وإكرامُهما وطاعتُهما، وليس يَرتقي إلى مرتبتِها شيءٌ من المَحَبّاتِ الأُخَر إلاّ مَحَبّةُ الحكماءِ عند تلاميذهم فإنها متوسِّطةٌ بين المَحَبّة الأولى والمَحَبّةِ الثانية.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 147-148

الهَــــوَى

الهوى وأحوالُ الإنسان معه

وللإنسانِ مع هواهُ ثلاثةُ أحوال: الأولى أن يَغْلبَه الهوى فَيَمْلكَه كما قال تعالى: ﴿أفرأيتَ مَنِ اتَّخذَ إلَهَهُ هَواه﴾ (الجاثية/ 23) والثانية أن يُغالبَه فَيَقْهَرَه مرةً ويَقْهَره مرةً أخرى، وإياه قَصَد لمدح المجاهدين وعَناهُ النبيُّ ـ عليه السلام ـ بقوله: «جاهِدوا أهواءَكم كما تُجاهدون أعداءَكم»، والثالثة أن يَغْلبَ هواهُ ككثيرٍ من الأنبياءِ وبعضِ صَفوةِ الأولياء، وهذا المعنى قَصَد بقوله تعالى: ﴿وأما مَنْ خافَ مَقامَ ربّه ونَهَى النفْسَ عن الهوى فإنَّ الجَنَّة هي المَأوى﴾ (النازعات/ 40)، وقَصَد النبيُّ ـ عليه السلام بقوله: «ما من أحدٍ إلاّ وله شيطان، وإنّ اللهَ قد أعانني على شيطاني حتى مَلَكْتُه» فإنَّ الشيطانَ يَتسلَّط على الإنسانِ بحَسَب وجودِ الهَوى فيه.

مِنْ شأنِ العقلِ أنْ يَرى ويَختارَ أبداً الأَفْضلَ والأصْلَح في العواقبِ وإن كان على النّفسِ في المبدإِ مَؤونةٌ ومَشقّةٌ؛ والهَوى على الضدِّ من ذلك فإنه يُؤْثِرُ من يَدْفَعُ به المُؤْذي في الوقت وإن كان يُعْقِبُ مَضَرَّةً من غيرِ نظرٍ منه في العَواقب.

وأيضاً فإنَّ العقلَ يُري صاحبَه ما له وما عليه، والهوى يُريه ما له دون ما عليه، ويُعْمي عليه ما يعقبه من المَكْروه.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 43-44

الهوى والشهوة

فأما فرقُ ما بين الهَوى والشهوةِ ـ مع اجتماعِهما في العلَّةِ والمَعلولِ واتفاقِهما في الدّلالةِ والمَدلول ـ فهو أنَّ الهَوى مُختَصٌّ بالآراءِ والاعتقاداتِ، والشّهوةَ مُختصّةٌ بنيلِ المُسْتَلذّاتِ، فصارت الشهوةُ من نتائجِ الهَوى، وهيَ أخصُّ، والهوى أصلٌ، وهو أَعمّ.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 21-22

الوَفــــاء

الوفاء والغدر

الوفاءُ أخو الصِّدقِ والعدلِ، والغَدْرُ أخو الكَذِب والجَوْر، وذلك أنَّ الوفاءَ صِدْقٌ باللّسانِ والفعلِ معاً، والغَدرَ كَذِبٌ بهما، وفيه مع الكذب نَقْضُ العَهْد.

والوفاءُ يَختصُّ بالإنسان، فمن فَقَده فقد انسَلَخ من الإنسانية، كالصِّدق.

وجَعل اللهُ ـ سبحانه ـ العهدَ من الإيمانِ وصَيَّره قَوّاماً لأمور الناسِ، فالناسُ مُضْطَرّون إلى التعاون، ولا يَتِمُّ تعاونُهم إلاّ بمراعاةِ العَهْد والوَفاء، ولولا ذلك لتنافرت القلوبُ وارتفعت المعايش، ولذلك عَظَّم الله ـ تعالى ـ أَمْرَه فقال: ﴿وأَوْفُوا بعهدي أُوفِ بعَهْدكم وإيّايَ فارْهبون﴾ (البقرة/ 40)، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وأَوْفوا بعهدِ الله إذا عاهَدتم﴾ (النحل/ 91).

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 191

أَدَبُ السُّلوكِ المهني والمُعاملات

معنى الأدب

يُطلَق الأَدبُ على العلمِ والتهذيب، وحميدِ الخصالِ وجميلِها، والسدادِ، وحُسنِ السيرةِ كما في (كَشّاف اللُّغات).

وهو، في اللغةِ العربية، يَتعلَّق بعلوم اللغةِ وما يتّصلُ بالفصاحة والبلاغة.

وفي (بحر الجواهر): «الأدبُ حُسنُ الأحوالِ في القايمِ والقعود، وحُسنُ الأَخلاق، والخصالُ الحميدة.

وقيل: الأدبُ عند أهلِ الشرع: الوَرَعُ، وعند أهلِ الحكمة: صيانةُ النَّفس.

وقال أهلُ التّحقيق: الأدبُ الخروجُ من صِدقِ الاختيار، والتضرُّعُ على بساطِ الافتقار.

التهانوي في (الكشاف) 1:79-80

أدب النفس

إن أولَ ما ينبغي أن يبدأ به الإنسانُ من أصنافِ السياسة: سياسةُ نفسِه، إذ كانت نَفسُه أقرَب الأشياءِ إليه وأكرمَها لديه، وأَوْلاها بعنايتِه، ولأنه متى أَحْسَنَ سياسةَ نفسِه لم يَعْيَ بما فوقها من سياسةِ المِصْر.

ومن أوائل ما يلزمُ من رام سياسةَ نفسِه أنْ يَعلمَ أن له عقلاً هو السائس، ونفساً أَمَّارةً بالسوء، كثيرةَ المعايب، جَمّةَ المساوىء في طبعِها وأصلِ خُلُقِها، هي المسوسَةُ، وأن يعلم أنّ كلَّ من رام إصلاحَ فاسدٍ لَزِمَه أن يَعرفَ جميعَ فسادِ ذلك الفاسدِ معرفةً مُستقصاةً حتى لا يغادرَ منه شيئاً، ثم يأخذَ إصلاحَه، وإلاّ كان ما يُصلحه غيرَ حريزٍ ولا وَثيق، كذلك من رام سياسةَ نفسِه ورياضتَها وإصلاحَ فاسِدها لم يَجُزْ له أن يَبتدىء في ذلك حتَّى يَعرِف جميعَ مساوىء نفسِه معرفةً محيطةً، فإنه إن أغفلَ بعضَ تلك المساوىء وهو يرى أنه قد عَمَّها كان كَمَنْ يُدْمِل ظاهرَ الكَلْم، وباطنُه مشتملٌ على الداء، وكما أن الداءَ إن قَوِيَ على الإهمالِ وطولِ التَّرك نَقَضَ الاندمالَ وقَذَفَ الجلدَ حتى يَبْدوَ لعينِ الناظر؛ كذلك العيبُ الواحدُ من معايبِ النفس إذا أُغفِلَ عنه كامناً، حتى إذا لاح له وجهُ ظهورٍ طلع مُكْتَمنُه آمَنَ ما كان الإنسانُ له.

ولما كانت معرفةُ الإنسانِ نفسَه غيرَ موثوقٍ بها، لِمَا في طِباع الناسِ من الغباوةِ عن مَساوئه وكثرةِ مسامحتِه نفسَه، ولأن عقلَه غيرُ سالمٍ عن ممازجةِ الهوى إيّاه عند نظرِه في أحوالِ نفسه، كان غيرَ مُستغنٍ في البحث عن أحوالِه والفحصِ عن مساوئه ومحاسنِه عن معونة الأخ اللبيبِ الوادِّ الذي يكون منه بمنزلةِ المِرآةِ فَيُريه حَسَنَ أحوالِه حَسَناً، وسَيِّئَها سَيئاً.

ابن سينا في رسالة (السياسة المدنية) من كتاب (المذهب التربوي عند ابنِ سينا) ص 240-241

وينبغي للإنسانِ أن يُعِدَّ لنفسه ثواباً وعقاباً، ويَسوسَها به، فإذا حَسُنَت طاعتُها وسَلِسَ انقيادُها لما يَسومُها من قَبول الفضائلِ وتركِ الرذائل، فإذا أتت بخُلُقٍ كريمٍ

أو مَنْقَبةٍ شريفةٍ أثابها بإكثارِ حَمْدِها، وجَلَب السرورَ لها، بِتمكينها من بعضِ لذّاتها. وإذا ساءت طاعتُها وامتنع انقيادُها وجَمَحتْ فلم يَسْلَس عِنانُها وآثرت الرذائلَ على الفضائلِ وأتت بخُلُقٍ لئيمٍ أو فعلٍ ذميمٍ، عاقبها بإكثارِ ذَمِّها ولَومها، وجَلَب عليها شدّةَ الندامة، ومنَعها لَذّتَها حتى تَلينَ له.

ابن سينا في المصدر المتقدم، ص 245

وجوه التأديب

إن النفسَ مجبولةٌ على شِيَمٍ مُهملَةٍ وأخلاقٍ مُرسَلةٍ لا يَستغني محمودُها عن التأديب، ولا يُكتَفَى بالمَرْضيّ منها عن التهذيب، لأنّ لِمحمودِها أضداداً مقابلةً يُسعِدُها هوىً مُطاع، وشهوةٌ غالبةٌ، فإن أَغفل تأديبَها تفويضاً إلى العقل، أو توكّلاً على أن تنقادَ إلى الأحسن بالطَّبع، أَعْدمه التفويضُ دَرَكَ المجتهدين، وأعقبه التوكُّلُ نَدمَ الخائبين، فصار من الأدبِ عاطلاً، وفي صورةِ الجهلِ داخلاً، لأن الأَدبَ مكتسبٌ بالتَّجربة أو مستحسَنٌ بالعادة، ولكلِّ قومٍ مُواضَعة؛ وكلُّ ذلك لا يُنالُ بتوقيفِ العقلِ ولا بالانقيادِ للطّبعِ حتَّى يُكتَسَبَ بالتجربةِ والمعاناة، ويُستفادَ بالدُّربةِ والمُعاطاة، ثم يكون العقلُ عليه قَيِّماً، وزَكِيُّ الطبعِ إليه مُسَلِّماً، ولو كان العقلُ مُغنِياً عن الأدب لكان أنبياءُ الله تعالى عن أَدَبه مستغنين، وبعقولهم مكتفين، وقد رُوِيَ عن النبيّ - ﷺ - أنه قال: «بُعِثْتُ لأُتمِّم مكارمَ الأخلاق».

والتأديب يَلْزم من وجهين: **أحدهما ما لَزِمَ الوالدَ لولده في صِغَره، والثاني** ما لَزِم الإنسانَ في نفسِه عند نشأتِه وكِبَرِه.

فأما التَّأديبُ اللازمُ للأبِ فهو أن يأخذَ ولدَه بمبادىء الآداب لِيَأنَس بها ويَنْشأَ عليها فَيَسهلَ عليه قَبولُها عند الكِبَر لاستئناسه بمبادئها في الصِّغَر، لأنَّ نشأةَ الصغيرِ على الشيءِ تَجعله متطَبِّعاً به. . .

وأما الأدبُ اللازمُ للإنسان عند نشأتِه وكِبَره فأدبان: **أدبُ مواضعةٍ واصطلاح، وأدبُ رياضةٍ واستصلاح.**

فأَما أدبُ المواضعة والاصطلاح فيُؤخذ تَقليداً على ما استقرَّ عليه اصطلاحُ العقلاءِ، واتَّفق عليه استِحْسانُ الأدباء، وليس لاصطلاحهم على وَضْعه تعليلٌ مستنبَطٌ ولا لاتّفاقِهم على استحسانِه دليلٌ موجب، كاتّفاقهم على مواضعاتِ الخِطاب، واتّفاقِهم على هَيآتِ اللباس... وقد كان جائزاً في العقلِ أن يوضعَ ذلك على غيرِ ما اتَّفقوا عليه فَيرونه حَسناً ويَرون ما سواه قبيحاً، فصار هذا مشارِكاً لما وَجَبَ بالعقلِ من حيث توجُّهُ الذمّ على تارِكه، ومخالفاً له من حيث إنه كان جائزاً في العقل أن يوضَع على خلافه.

وأما أدبُ الرياضة والاستصلاح فهو ما كان محمولاً على حالٍ لا يجوز في العقلِ أن يكون بخلافها، ولا أن تَختلف العقلاءُ في صلاحها وفسادِها، وما كان كذلك فتعليلُه بالعقلِ مستنبَطٌ، ووضوحُ صِحَّته بالدليل مرتبِطٌ، وللنفس ... يأتي من ذلك شاهدٌ، أَلْهَما الله - تعالى - إرشاداً لها، قال الله تعالى: ﴿فألهمها فُجورَها وتقواها﴾ (سورة الشمس، 8).

فأول مقدِّماتِ أدبِ الرياضة والاستصلاح، أن لا يَسْبق إلى حسنِ الظن بنفسه فيخفَى عنه مذمومُ شِيَمِه ومساوىءُ أخلاقه.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 197-200

أدبُ الصداقة

يجب عليك متى حصل لك صديقٌ أن تُكثِرَ مراعاتَه وتبالغَ في تفقُّدِه، ولا تستهينَ باليسيرِ من حقِّه عند مُهمٍّ يَعرِض له أو حادثٍ يَحدث به؛ فأما في أوقاتِ الرخاءِ فينبغي أن تلقاه بالوجهِ الطَّلْقِ والخُلُقِ الرَّحْب، وأن تُظهِر له في عينيكَ وحركتِك وبشاشتِك وارتياحِك عند مشاهدته إياك ما يزداد به في كلِّ يوم وكلِّ حالٍ ثقةً بمودَّتِك وسكوناً إلى غَيْبَتِك... ثم يَنبغي أن تفعلَ مثلَ ذلك بمن تَعلم أنه يُؤثره ويُحِبُّه من صديقٍ أو وَلدٍ أو تابعٍ أو حاشية، وتُثْني عليهم من غيرِ إسراف يَخرج بك إلى المَلَق... وإنما يَتمُّ لك ذلك إذا توخيتَ الصدقَ في كلِّ ما تُثني به عليه...

واعلم أن مشاركةَ الصديقِ في السّراءِ - إذا كنتَ فيها - وإن كانت واجبةً عليك. . . فإن مشاركتَه في الضرّاءِ إذا لَحِقَتْهُ أَوْجَبُ، وموقعُها عنده أعظم، فانظر عند ذلك إن أصابَتْه نُكبةٌ أو لَحِقته مصيبةٌ أو عَثَر به الدهر، كيف تكون مواساتُك له بنفسك ومالك، وكيف يَظهر له تفقُّدك ومراعاتُك، ولا تنتظرن به أن يَسألك تصريحاً أو تعريضاً، بل اطّلِع على قلبه واسبِق إلى ما في نفسه، وشاركْه في مَضَضِ ما لَحِقه ليَخفَّ عنه، وإن بَلَغْتَ مرتبةً من السلطانِ والغِنَى فاغْمِس إخوانَك فيها من غيرِ امتنانٍ ولا تطاول، وإن رأيتَ من بعضهم نُبُواً عنك أو نقصاناً مما عَهِدْتَه فداخِلْه زيادةَ مداخلةٍ واختلِطْ به واجتَذِبْه إليك، فإنك إن أَنِفْتَ من ذلك أو تَداخلك شيءٌ من الكِبْرِ والصَّلَف عليهم انتَقَضَ حبلُ المودّةِ وانتَكَثَت قُوته.

مِسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 160-162

أدبُ الكلام

إن للكلام آداباً إن أغفلها المُتكلّمُ أذهب رونقَ كلامِه وطَمَس بهجةَ بيانِه، ولَهى الناسَ عن محاسنِ فضله بمساوىء أدبِه. . .

فمن آدابه ألاّ يَتجاوز في مدحٍ ولا يُسرِفَ في ذمّ، وإن كانت النزاهةُ عن الذمّ كرماً والتجاوزُ في المدح مَلقاً يَصدر عن مهانة، فالسَّرَفُ في الذمّ انتقامٌ يَصدر عن شَرّ، وكلاهما شَيْنٌ وإن سَلِمَ من الكذب. . .

ومن آدابه ألاّ تَبعثه الرغبةُ والرهبةُ على الاسترسال في وعدٍ أو وعيدٍ يَعجز عنهما ولا يَقدر على الوفاء بهما. . .

ومن آدابه أنّه إن قال قولاً حقّقه بفعلِه، وإذا تكلّم بكلامٍ صدّقه بعمله، فإن إرسالَ القولِ اختيارٌ والعملَ به اضطرارٌ، ولأَنْ يفعلَ ما لم يَقُل أجملُ من أن يَقول ما لم يفعل.

ومن آدابه أنْ يراعيَ مخارجَ كلامه بحسبِ مقاصدِه وأغراضِه، فإنْ كان ترغيباً

قَرَنَه باللِّينِ واللُّطف، وإن كان ترهيباً خَلَطه بالخشونة والعُنف.

ومن آدابه أَلاّ يرفعَ بكلامه صوتاً مُستكْرَهاً ولا ينزعج له انزعاجاً مستهجَناً، ولْيَكُفَّ عن حركةٍ تكون طيشاً، وعن حركةٍ تكون عِيّاً، فإنَّ نَقْصَ الطيشِ أكثرُ من فضلِ البلاغة.

ومن آدابه أن يتجافى هُجْرَ القولِ ومُستَقْبَح الكلام، ولْيَعدِل إلى الكنايةِ عما يُستقبحُ صريحُه، ويُستهجَنُ فصيحُه، ليبلغَ الغرضَ ولسانُه نَزِهٌ وأدبُه مَصون. . .

ومن آدابه أنْ يجتنبَ أمثالَ العامةِ الغوغاء، ويتخصَّص بأمثالِ العلماءِ الأدباء، فإنَّ لكلِّ صِنْفٍ من الناس أمثالاً تشاكلهم فلا تجدُ لساقطٍ إلاّ مَثَلاً ساقطاً، وتَشبيهاً مستقبحاً. . .

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 243-246

أدب التعلّم

حقّ المُتَرشّح لتَعَلُّمِ الحقائقِ أن يراعيَ ثلاثةَ أحوال:

الأول: أن يُطَهِّر نفسَه من رَديء الأخلاق.

الثاني: أن يُقَلِّلَ من الأشغالِ الدنيوية ليتوفَّر فراغُه على العلوم الحقيقية.

الثالث: أن لا يتكبَّر على مُعلِّمِه ولا على العلم. . . ومتى لم يكن المُتعلِّم من مُعَلِّمه كأرضٍ دَمِثَةٍ نالت مطراً غزيراً فتلقَّاه بالقَبول لم يَنتفع به.

ومن حقِّ المتعلِّم إذا وَجد مُعلّماً ناصحاً أن يأتمر له ولا يتأمَّر عليه، ولا يُرادُّه فيما ليس بصدد تعلُّمِه.

وحقُّ من هو بصدد تَعلُّمِ عِلمٍ من العلوم أن لا يُصغيَ إلى الاختلافات المشكِّكةِ والشُّبَه الملتبسةِ ما لم يتهذَّب في قوانينِ ما هو بصدده لئلا تتولَّد له شُبْهةٌ تَصرِفه عن التوجّهِ فيؤدّي ذلك به إلى الارتداد.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 149-151

أدب مجالس العلم

إذا حَضَرْتَ مجلسَ علمٍ فلا يكنْ حضُورك إلاّ حضورَ مُسْتزيدٍ علماً وأجراً لا حضورَ مُستَغنٍ بما عندك طالبٍ عَثرةً تُشنِّعها أو غريبةً تُشيعها، فهذه أفعالُ الأرذالِ الذين لا يُفلحون في العلم أبداً.

فإذا حَضَرْتَها كما ذكرنا فالتزِمْ أحدَ ثلاثةِ أوجهٍ لا رابعَ لها وهي: إمّا أن تسكُتَ سكوتَ الجُهّال فتَحصُلَ على أجرِ النيةِ في المشاهدةِ وعلى الثناءِ عليك بقلّة الفضولِ وعلى كرم المُجالسة ومودّةِ من تُجالِس، فإن لم تفعل فاسألْ سؤالَ المتعلّم فَتَحصل على هذه الأربع محاسنَ وعلى خامسة، وهي استزادةُ العلم.

وصفةُ سؤالِ المُتعلِّم هو أن يسألَ عما لا يَدري لا عما يدري، فإنَّ السؤالَ عما تدريه سُخْفٌ وقلّةُ عقلٍ وشغلٌ لكلامك وقَطْعٌ لزمانك بما لا فائدةَ فيه لا لك ولا لغيرك، وربما أدّى إلى اكتساب العداوات، وهو يُعَدُّ عينَ الفضول...

فإن أجابك الذي سألتَ بما فيه كفايةٌ لك فاقْطَعْ الكلام، فإن لم يُجِبك بما فيه كفايةٌ أو أجابك بما لم تَفهم فقلْ له: «لم أفهم» واستزِدْه، فإن لم يَزِدْك بياناً وسكت أو أعاد عليك الكلامَ الأولَ ولا مزيدَ فأَمْسِكْ عنه وإلاّ حَصلتَ على الشرِّ والعداوةِ ولم تَحصل على ما تريده من الزيادة.

والوجهُ الثالثُ أن تُراجعَ مراجعةَ العالِم؛ وصفةُ ذلك أن تعارِض جوابَه بما يَنْقُضُه نقضاً بيِّناً، فإن لم يكن ذلك عندك ولم يكن عندك إلاّ تكرارُ قولك أو المعارضةُ بما لا يراه خصمُك معارضةً، فأَمْسِك لأنك لا تَحصل بتكرارِ ذلك على أجرٍ زائدٍ ولا تَعَلُّم، بل على الغيظ لك ولخصمك والعداوةِ التي ربما أدّت إلى المَضَرّات.

وإياك وسؤالُ المُعَنّت ومراجعةُ المُكابر الذي يَطلب الغلبةَ بغير علم، فهما خُلُقاً سوءٍ دليلان على قلّةِ الدينِ وكثرةِ الفضولِ وضعفِ العقلِ وقوةِ السّخف.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 89-90

أركان أدب التعلّم

أما المُتَعلِّم فآدابُه ووظائفُه الظاهرةُ كثيرةٌ، ولكن تَنْظِم تفاريقَها عَشْرُ جُمَلٍ:

1 ـ تقديمُ طهارة النفس على رذائلِ الأخلاق ومذمومِ الأوصاف، إذ العلمُ عبادةُ القلبِ وصلاةُ السرِّ وقُرْبةُ الباطنِ إلى الله تعالى. . .

2 ـ أن يُقلِّلَ علائقَه من الاشتغال بالدنيا ويَبْعدَ عن الأهلِ والوطن. . .

3 ـ أن لا يتكبَّر على العلم ولا يتأمَّرَ على المُعلّم، بل يُلقي إليه زمامَ أمرِه بالكُلِّية في كلِّ تفصيل، ويُذعنُ لنصيحتِه إذعانَ المريضِ الجاهلِ للطبيب المُشفِق الحاذق. . .

4 ـ أن يَحترز الخائضُ في العلم ـ في مبدإ الأمر ـ عن الإصغاء إلى اختلافِ الناسِ سواءٌ كان ما خاض فيه من علومِ الدنيا أو من علومِ الآخرة، فإن ذلك يُدْهِش عقلَه ويُحَيّر ذهنَه ويُفَتِّرُ رأْيه ويؤنسُه عن الإدراك والاطلاع، بل ينبغي أن يُتقِن أولاً الطريقةَ الحميدةَ الواحدةَ المَرْضيةَ عند أستاذه ثم بعد ذلك يُصغي إلى المذاهبِ والشُّبَه. . .

5 ـ أن لا يَدَعَ طالبُ العلمِ فنّاً من العلومِ المحمودة ولا نوعاً من أنواعه إلاّ ويَنْظُر فيه نَظراً يَطّلِع به على مَقْصدِه وغايتِه، ثم إن ساعده العمرُ طلب التبحُّرَ فيه وإلاّ اشتغل بالأهمِّ منه. . .

6 ـ أن لا يخوض في فنٍّ من فنون العلم دُفعةً، بل يراعى الترتيبَ ويبتدىءُ بالأهمّ، فإن العمر إذا كان لا يتّسع لجميع العلوم غالباً، فالحزمُ أن يأخذَ من كلِّ شيء أحسنَه. . .

7 ـ أن لا يخوض في فنٍّ حتى يَستوفيَ الفنَّ الذي قبله، فإن العلومَ مرتَّبةٌ ترتيباً ضرورياً وبَعضُها طريقٌ إلى بعض. . .

8 ـ أن يعرف السبَب الذي به يُدْرَك أشرفُ العلوم، وأَنَّ ذلك يراد به شيآن:

أحدُهما شَرفُ الثمرةِ، والثاني وَثاقةُ الدليلِ وقُوَّته، وذلك كعلم الدين وعِلْم الطب، فإن ثمرةَ أحدِهما الحياةُ الأبديةُ، وثمرةَ الآخَرِ الحياةُ الفانية، فيكون علمُ الدين أَشرفَ؛ ومثل علم الحسابِ وعلم النجوم، فإنَّ علمَ الحساب أشرفُ لوثاقةِ أَدِلَّته وقُوَّتها، وإن نُسِبَ الحسابُ إلى الطبِّ كان الطبُّ أشرفَ باعتبارِ ثَمرته والحسابُ أشرفَ باعتبار أدِلَّته، وملاحظةُ الثمرة أولى.

9 ـ أن يكونَ قصدُ المتعلِّمِ في الحال تحليةَ باطِنِه وتجميلَه بالفضيلة، وفي المآل القربَ من الله سبحانه والترقّي إلى جِوارِ الملإ الأعلى من الملائكة والمقرَّبين.

10 ـ أن يَعْلمَ نسبةَ العلوم إلى المَقْصد كيما يؤثرَ الرفيعَ القريبَ على البعيد، والمُهمَّ على غيره، ومعنى المُهِمِّ ما يُهِمُّك، وما يُهِمُّك إلاّ شأنك في الدنيا والآخرة.

الغزالي في (الإحياء) 36-40

أدب التعليم والمعلمين

حَقُّ المُعلّم أن يُجْريَ مُتَعلّميه منه مجرى بَنيه، فإنه في الحقيقة أشرفُ من الأبوين. وقد نَبَّه ـ ﷺ ـ على ذلك بقوله: «إنما أنا لكم مثل الوالدأُعَلّمُكم» فحقُّ مُعلِّمِ الفضيلة أن يَقتديَ بالنبي ـ ﷺ ـ إذ هو في إرشاد الناسِ خليفتُه فَيُشفق عليهم إشفاقَه ويتحنَّن عليهم تَحنُّنه.

وأيُّ عالِمٍ لم يكن له من يُفيده العلمَ صار كعاقرٍ لا نسلَ له فيموت ذِكْرُه بموته، ومتى استُفيد علمُه كان في الدنيا موجوداً وإن عُدمَ شخصُه.

وحقُّ العالِم أن يَصْرِف من يريدُ إرشادَه من الرذيلة إلى الفضيلة بلطفِ المقالِ وتعريضٍ في الخطاب، والتعريضُ أبلغ من التصريح لوجوه:

أحدها: أن النفسَ الفاضلةَ ـ لميلها إلى استنباطِ المعاني ـ تميلُ إلى التعريض شغفاً باستخراج معناه بالفكر.

والثاني: أن التّعريضَ لا تُنْتَهَك به سجوفُ الهيبة، ولا يَرتفع به سِتْرُ الحِشمة.

والثالث: أن ليس للتصريح إلاّ وجهٌ واحدٌ وللتعريضِ وجوه، فمن هذا الوجهِ يكون أبلغَ، ومن هذا الوجه حَذْفُ أجوبةٍ كثيرة من الشروط المقتضية للثواب والعِقاب.

والرابع: إنَّ للتعريضِ عباراتٍ مختلفةً فيمكن إيرادُه على وجوهٍ مختلفة، والتصريحُ ليس لَه إلاّ عبارةٌ واحدةٌ فلا يُمكن إيرادُه إلاّ على وجه واحد.

والخامس: إنَّ صريحَ النهي داعٍ إلى الإغراء، ولذلك قيل «اللوم إغراء»:

دَعِ اللومَ إن اللوم يُغرِي، وإنما   رادَ صلاحاً من يَلوم فأَفْسَدا

ومن حقِّ المُعَلِّمِ مع من يُفيده العلمَ أن يقتديَ بالنبيّ ـ ﷺ ـ فيما علَّمه اللهُ تعالى حيث قال: ﴿قُلْ لا أسألكم عليه أجراً﴾ (الشورى، 23)، فلا يَطمع في فائدةٍ من جهةِ مَنْ يُفيده علماً ثواباً لما يوليه، وليَعلم أنَّ من باع علماً بعَرَضٍ دُنويٍّ فقد ضادَّ الله ـ تعالى ـ في حُكمه، وذلك أن الله ـ تعالى ـ جَعَلَ المالَ خادماً للطعام، والملابسَ خادمةً للبدن، وجعلَ البَدن خادماً للنفس، وجعل النفسَ خادمةً للعلم، فالعلمُ مخدومٌ غيرُ خادم، فمن جعل العلمَ ذريعةً إلى اكتسابِ المال فقد جعل ما هو مخدومٌ خادماً.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 152-154

ومن آداب العلماء

أن لا يَبخلوا بتعليمِ ما يُحسِنون ولا يَمتنعوا من إفادةِ ما يَعلمون. . .

وينبغي أن يكون للعالِمِ فراسةٌ يَتوسَّم بها المتعلِّمَ ليَعرفَ مبلغَ طاقتِه، وقَدْرَ استحقاقه، ليُعطيَه ما يَتحملُّه بذكائه أو يَضعُفُ عنه ببلادته، فإنه أَرْوَحُ للعالم وأَنْجَحُ للمتعلِّم.

وإذا كان العالمُ في توسُّمِ المتعلِّمين بهذه الصفة، وكان بقدرِ استحقاقِهم خبيراً لم يَضِعْ له عَناء، ولم يَخِبْ على يديه صاحب، وإن لم يَتوسَّمْهم وخَفِيَتْ عليه أحوالُهم ومَبْلغُ استحقاقِهم كانوا وإياه في عَناءٍ مُكْدٍ وتَعبٍ غيرِ مُجْدٍ، لأنه لا يُعْدَم أن يكون فيهم ذكيٌّ محتاجٌ إلى الزيادة، وبليدٌ يكتفي بالقليل فَيَضْجرَ الذكيُّ منه ويَعْجِزَ البليدُ عنه . . .

ومن آدابهم أن يَقصدوا وجهَ اللهِ بتعليم مَنْ عَلَّموا، ويطلبوا ثوابَه بإرشادِ من أَرشدوا من غير أن يعتاضوا عليه عِوَضاً . . .

ومن آدابهم نُصْحُ مَنْ علَّموه، والرفقُ بهم، وتسهيلُ السبيلِ عليهم، وبذلُ المجهودِ في رِفْدِهم ومعونتهم . . .

ومن آدابهم أن لا يُعنِّفوا متعلماً، ولا يُحقّروا ناشئاً، ولا يَستغصروا مبتدئاً، فإن ذلك أدعى إليهم، وأعطف عليهم . . .

ومن آدابهم ألاّ يَمنعوا طالباً ولا يُنفّروا راغباً، ولا يؤيسوا متعلِّماً، لما في ذلك من قَطْع الرغبةِ فيهم، والزُّهدِ فيما لديهم، واستمرارُ ذلك مُفْضٍ إلى انقراض العلم بانقراضهم.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 64-69

ومن أدب المُعَلِّم

1 ـ الشفقةُ على المتعلمين وأن يَجْري بهم مجرى بَنيه . . .

2 ـ أن يقتديَ بصاحبِ الشرع ـ صلواتُ الله عليه وسلامه ـ فلا يَطلبُ على إفادةِ العلم أجراً ولا يَقصدُ به جزاءً ولا شُكوراً، بل يُعلِّم لوجه الله ـ تعالى ـ وطلباً للتقرُّب إليه ولا يَرى لنفسه مِنَّةً عليهم . . .

3 ـ أن لا يَدع مِنْ نُصحِ المتعلّم شيئاً، وذلك بأن يَمنَعَه من التصدّي لرتبةٍ قبلَ استحقاقها، والتشاغلِ بعلمٍ خَفِيٍّ قبل الفراغِ من الجليّ . . .

4 ـ أن يَزْجر المتعلّمَ عن سوءِ الأخلاقِ بطريق التعريضِ ما أمكن ولا يُصَرِّح، وبطريقِ الرحمةِ لا بطريق التوبيخ، فإن التَّصريحَ يَهتك حجابَ الهيبة ويورث الجُرأة على الهجوم بالخلافِ ويُهَيِّج الحرصَ على الإصْرار. . .

5 ـ إن المتكفِّلَ ببعض العلومِ يَنبغي أن لا يُقَبِّحَ في نفسِ المتعلِّم العلومَ التي وراءَه كمعلِّم اللغةِ إذْ عادَتُه تقبيحُ علمِ الفقه، ومعلِّمِ الفقه عادَتُه تقبيحُ علْمِ الحديثِ والتفسير. . .

6 ـ أن يَقتصر بالمتعلِّم على قَدْرِ فهمِه فلا يُلْقي إليهما لا يَبلغه عقلُه فَيُنَفِّرُه أو يَخْبط عليه عقلَه. . .

7 ـ إن المتعلّمَ القاصرَ ينبغي أن يُلْقَى إليه الجَليُّ اللائقُ به، ولا يُذْكَر له أن وراءَ هذا تدقيقاً وهو يَدَّخِره عنه، فإن ذلك يُفَتِّرُ رغبتَه في الجَلِيّ، ويُشَوِّش عليه قلبَه، ويوهمُ إليه البخلَ به عنه، إذ يَظنُّ كلُّ أحدٍ أنه أهلٌ لكلّ علمٍ دقيق، فما من أحدٍ إلاّ وهو راضٍ عن الله ـ سبحانه ـ في كمالِ عقله، وأشدُّهم حماقةً وأضعفُهم عقلاً هو أفرحهم بكمالِ عقله.

8 ـ أن يكون المعلّمُ عاملاً بعلمه فلا يُكذّب قولَه فعلُه، لأن العلمَ يُدْرَك بالبصائر، والعملَ يُدْرَك بالأبصار. . .

الغزالي في (الإحياء) 1:42-44

أدب الكِتَاب، اقتناءً ونَسخاً واستعمالاً

وفيه عددٌ من المسائل في الأدب مع الكُتُب التي هي آلةُ العلم وما يَتعلَّق بتصحيحها وضَبطها ووضعها وعَمَلها وشرائها وعاريتِها ونَسْخِها وغير ذلك:

1 ـ يَنبغي لطالب العلم أن يَعتنيَ بتحصيلِ الكُتُب المحتاجِ إليها في العلومِ النافعةِ ما أمكنهُ شراءً أو إجارةً أو عاريةً، لأنها آلةُ تحصيلِ العلم. ولا يَجعل تحصيلَها وجمعَها وكثرتَها حظَّه من العلم ونصيبَه من الفهم. . .

2 ـ يُستَحَبُّ إعارةُ الكُتبِ لمن لا ضرَرَ عليه فيها ممن لا ضرر منه بها. . . وإذا استعار كتاباً فلا يُبطىء به من غيرِ حاجة، وإذا طلبه المالكُ فَيَحْرم عليه حبسُه ويصير غاصباً له. . .

3 ـ لا يَجوز أن يُصلِح كتابَ غيرِه بغير إذنِ صاحبِه. قلت: وهذا مَحلُّه في غيرِ القرآن، فإن كان مغلوطاً أو ملحوناً فَلْيُصْلِحه. غايةُ ما في هذا الباب، إن لم يَكن خَطُّه مناسباً فَلْيَأْمُرْ من يَكتب ذلك بخطٍّ حسن. ...

4 ـ إذا نَسخ شيئاً من كُتبِ العلم الشرعية فينبغي أن يكون على طهارة، مُسْتَقْبِلَ القِبلة، طاهرَ البدنِ والثيابِ والحِبْرِ والورق. . .

5 ـ لا يهتمُّ المُشتغِل بالمبالغة في حُسْنِ الخطِّ، وإنما يهتمُّ بصحَّتِه وتصحيحِه، ويَجتنب التعليقَ جداً ـ وهو خَلْطُ الحروفِ التي ينبغي تَفْرِقتُها ـ والمَشْقَ ـ وهو سرعةُ الكتابةِ مع بَعْثرةِ الحروف. . .

6 ـ كَرِهوا في الكتابة فصلَ مضافِ اسمِ اللهِ تعالى منه كعبد الله أو عبد الرحمن أو رسول الله، فلا يُكْتَب «عبد» أو «رسول» في آخر السّطر. . .

7 ـ عليه مقابلةُ كتابِه بأصلٍ صحيحٍ موثوقٍ به. . .

8 ـ ينبغي أن يَكْتُب على ما صحَّحه وضَبَطه في الكتاب وهو في محلِّ شكٍّ عندَ مطالعته أو تَطَرُّقِ احتمالٍ: «صَحّ» صغيرةً، ويَكتبَ فوق ما وقع في التصنيف أو في النّسخ «كذا» صغيرة، أو «هكذا رأيته» ويكتب في الحاشية «صوابه كذا» إن كان يَتحقَّقه، أو «لَعلّه كذا» إن غَلَب على ظَنِّه أنه كذلك، أو يكتب على ما أُشْكِل عليه ولم يَظهر له وَجْهُه ضبَّةً ـ وهي صورةُ رأسِ صادٍ مهملةٍ مختصرة من صَحّ، هكذا «صـ»، فإن صَحّ بعد ذلك وتحقَّقه فَيصلها بحاءٍ فتبقى «صح». . .

9 ـ إذا وقع في الكتاب زيادةٌ أو كُتِب فيه شيءٌ على غيرِ وجهِه تَخَيَّر فيه بين ثلاثةِ أمور: **الأول** الكَشْط، وهو سَلْخ الورقِ بسكّين ونحوِها، ويُعَبَّر عنه بالبَشْر وبالحَكّ. . . **الثاني**، المَحْو، وهو الإزالة بغير سَلْخٍ إن أمكن، وهو أَوْلى من

الكَشْط. . . **الثالث** الضّرب عليه، وهو أجود من الكَشْط والمحو، لا سيما في كتبِ الحديث. . .

10ـ يَنبغي أن يَفْصِل بين كلِّ كلامين أو حَديثين بدائرةٍ، أو قلمٍ غليظ، ولا يَصل الكتابةَ كلَّها على طريقةٍ واحدة لما فيه من عُسْرِ استخراجِ المقصود، ورجَّحوا الدائرة على غيرها. . .

وصورتها هكذا «0».

عبد الباسط العلموي في (المعيد في أدب المفيد والمستفيد) ص 130-139، والنص منقول من كتاب «تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم) لبدر الدين ابن جماعة الكناني، ص 163-186

أدب الطبيب

أن يكون الطبيبُ خالصَ النية في عَمَله لله تعالى، حتى يكونَ عَملُه من أعظمِ العباداتِ لا يُريد عليه عِوضاً منَ الدنيا، وأنْ يكون قَصْدُه امتثالَ السنَّةِ المُطهّرة في التطبيبِ وكَشْفِ الكُرَبِ عن إخوانه المسلمين ومُشاركتِهم في مصائبهم والنوازلِ التي تَنزل بهم كما يَنْوي الشفقةَ عليهم.

أما عند مباشرتِه لمريضه فيتعيّن عليه أَن يُؤْنسه ببشاشةٍ وَطلاقةِ وَجْهٍ ويُهَوِّنَ عليه ما هو فيه من المرضِ اقتداءً بالسنَّة المُطَهَّرة. ويَنبغي للطبيب أن يكون أميناً على أسرارِ المَرضى فلا يُطْلِع [عليها أحداً] إلاّ إذا عَلِم أنّ المريضَ لم يأذن له في ذلك إلاّ بقصدِ استجلابِ خواطرِ الإخوانِ أَوْ مَنْ يَتبرّك بدعائه. ويَنبغي ألاّ يَقْعُدَ مع الطبيبِ غَيْرُ مَنْ هو مباشِرٌ للمريضِ وعالمٌ بحالِ مَرضه بشرطِ أن لا يَسْتَحِي المريضُ أن يَذْكُر مَرضَه بحضرته.

ومِنْ آكَدِ ما على الطبيبِ حين جلوسِه عند المريضِ أن يَتَأتّى عليه بعد سؤالِه حَتّى يُخْبِرَه المريضُ بحاله ـ ويعيدَ عليه السؤالَ، لأنّ المريضَ ربما تَعَذَّرَ عليه

الإِخْبارُ بحالِه لجَهله به أو تَأَثُّره بقُوةِ أَلَمِه. ، فيتَعيّن على الطبيبِ أن يَسمعَ كلامَ المَريضِ إلى آخرِه، فلعلَّ آخرَه يَنْقُض أَوّلَه أو بعضَه، ولربما يَغلط المَريضُ في ذكرِ حاله أو يَعْجزُ عن التعبيرِ عنه، فإذا تَأَتّى الطبيبُ وأعاد عليه السؤالَ برفقٍ أَمِنَ من الغَلَط، فإن الغَلَطَ في هذا خَطَرٌ، لأنّ أصلَ الطبِّ والمقصودَ منه هو مَعرفةُ المَرَضِ، فإذا عُرِفَ سَلِمَت مُداواتُه غالباً.

ويتعينُ على الطبيبِ إن كانَ لا يَعْرِف المرضَ أو كان غيرَ عارفٍ بدوائه أن لا يَكْتب شيئاً من الأَدويةِ لما في ذلك من إضاعةٍ للمال.

وينبغي للطبيب أن لا يَقتصر على سؤالِ المريضِ وَحْده بل يَسألُ مَن يَخْدم المريضَ، إذْ ربّما يَعْرِف عن المريضِ أكثرَ مما يَعرِفه هو.

وينبغي للطبيبِ أن يَعرِف حالَ المريض في حالِ صِحَّته في مزاجِه ومَرْبَاهُ وإقليمِه وما اعتادَه من الأطعمةِ والأدويةِ سواءٌ بالسؤالِ من المريض أو ممّن يَلوذُ به، وإذا تَعَذّر عليه ذلك فَلْيَسْأَلْ عن والِدَي المريضِ ويَطِبَّهُ بمقتضى حالِهما. وآكَدُ ما على الطبيب النظرُ في القارورةِ، لأنها أَبْيَنُ من كلِّ ما مَرّ ذِكْرُه، فالماءُ إذا دَخَلَ جوفَ المريضِ تَغَيّر إلى حالةِ المرضِ الذي يَشكو منه، فَيَعرِفُ الطبيبُ إذ ذاك العِلّةَ أو يَقْرب فيها من اليقين.

وينبغي للطبيبِ أَنْ يُشَهّيَ المريضَ في الأغذيةِ ثُم يَنْتظر بعد ذلك، فإنْ رَأى في ذلك منفعةً أو عَدَمَ ضَررٍ حالاً أو مَآلاً وَسَّع له فيه، وإن انْعَدَم النفعُ والضّررُ فالأَوْلَى المسامحةُ في ذلك لحصول الراحةِ للمريضِ بذلك.

وإن رأى فيه الضّررَ تلطّفَ في مَنْعه واعداً إياه به تَطْبيباً لنفسه ولئلاَّ يَنزعجَ فيزيدَ مرضُه، فالتلطُّفُ بالمريضِ والاشفاقُ عليه هو الأصلُ الذي يُرْجَعُ إليه لقوله «الله الطبيب، بَل أنت رَجُلٌ رفيق».

ويَنبغي للطبيبِ أن ينظرَ في حالِ المريض فإن كان ذا مالٍ أعطاه من الأدوية ما يليق بحالِه، وإن كان فقيراً أعطاه ما تَصِل إليه قُدرتُه من غيرِ كُلْفة ولا مَشَقّة.

وإن أعطاه أحدٌ منهم شيئاً أخذَه، ويكون بِنيّةِ الاستعانةِ به على ما هو بصدده، ويكون على حَدٍّ سَواء مَن أعطاه ومن لَمْ يُعْطِه، والذي لا يُعطيه أعظمُ منزلةً عنده لأنه كان لله تعالى وانتفتْ عنه حظوظُ النفس.

ويَنبغي للطبيبِ أن يكون الناسُ عنده على أصنافٍ، فصنفٌ يأخذُ منه، وصنفٌ لا يَأخذُ منه، وصِنْفٌ إذا وَصَف لهم شيئاً من الأدويةِ أعطى لهم ما يُنْفقونه فيه.

فالصّنفُ الأول مَنْ له سَعَةٌ في دنياه، والصنفُ الثاني العلماءُ والصُّلحاءُ المستورون في حالِ دنياهم فلا يَأخذ منهم شيئاً إلاّ أن يكون محتاجاً؛ والصنفُ الثالثُ الفقراءُ الذين لا يَقدرون على كفايتهم في حالِ الصحّةِ فهؤلاء يُعطيهم ثمنَ ما يَصفُه لهم إن كان في سَعَةٍ.

أبو عَبْد الله العبدري في (المدخل) 4:141-143



دار الغرب الإسلامي

بيروت - لبنان

لصاحبها : الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء ، بناية الأسود

تلفون: Tel: 009611-350331 / خليوي: Cellulaire: 009613-638535

فاكس: Fax: 009611-742587 / ص.ب. 113-5787 بيروت ، لبنان

DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P.:113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم : 1998 / 6 / 2000 / 329

التنضيد : كومبيو تايب ــ بيروت

الطباعة : مطبعة منيمنة الحديثة ـ بيروت